المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي
المتوفى ٤١٥ هـ

ضبطه وحققه
الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثاني
٦
القسمان الأول والثاني
التعديل والتجوير - الإرادة

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السادس

القسم الأول

التعديل والتجوير



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKI

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban



الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : Al-Muğnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm — قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ

Printed in : Lebanon — بلد الطباعة : لبنان

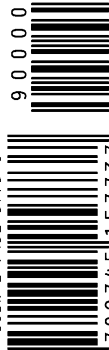
Edition : 1st — الطبعة : الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًّا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء(١).

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أَفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة(٢). وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»(٣).

١ ـ في علوم القرآن والتفسير(٤):

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير(٥) ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٦).

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[(١)]، وكتاب «في بعض اللّمع»[(٢)]، و«كتاب شرح المقالات»[(٣)]، و«كتاب التوبة»[(٤)]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[(٥)]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[(٦)]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرِض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره(١).

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته(٢).

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى   أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ(٣)

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم(٤).

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجَّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة(٥).

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧.   (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨.   (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[١]، ولكن لم يكن هذا كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[٢]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٣].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٤]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

---

(١) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(٢) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٤) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/٦٢ و٦٣.

الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[١].

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور[٢].

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر[٣].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

(٢) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعايِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٣) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

جعل القاضي عبد الجبَّار الجزء السادس قسمين: القسم الأول، وهو هذا الجزء، عالج فيه العدل الإلـٰهي أو التعديل والتجوير. وأما القسم الثاني، وهو الجزء الذي يلي هذا الجزء، فخصَّه في الحديث عن الإرادة.

بدأ القاضي عبد الجبار القسم الأول، بتوضيح مقصده منه، فقال تحت عنوان (ذكر جملة يجب معرفتها في هذا الباب): «اعلم أن المقصد بهذا الباب أن نبيِّن أنه تعالى لا يفعل إلَّا الحسن، ولا بدَّ من أن يفعل الواجب، ولا يُتَعَبَّد به إلَّا على وجه يحسن»[1].

إذن، يخصّ القاضي هذا الجزء والذي يليه، الكلام في الأصل الثاني من أصولهم الخمسة، عنيت به أصل العدل الإلـٰهي.

(١) المغني ٦ (١)/ ٢٥.

والأصول الخمسة عند المعتزلة[١]، لم تكن معروفة بصورتها التي شرحها القاضي عبد الجبار، قبل أبي الهذيل العلّاف (ت ٢٣٥ هـ)، وإنما أصَّلها العلّاف ورسمها بالأصول الخمسة أيام الرشيد (ت ١٩٣ هـ) كما يُطلِعنا على ذلك الإمام ابن العزّ الحنفي (ت ٧٩٢ هـ) في شرحه على الطحاوية، والشيخ ميمون بن محمد النسفي (ت ٨٠٥ هـ) في كتابه «بحر الكلام». يقول ميمون: في زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلّاف فصنَّف كتابًا للمعتزلة، وبيَّن لهم مذهبهم، وجمع علومهم، وسمَّى ذلك الأصول الخمسة[٢].

وبعد العلّاف ألَّف جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ) كتابًا في الأصول الخمسة، وتبعه أبو عمرو الباهلي سعيد بن محمد (ت ٣٠٠ هـ)، فألَّف كتابًا آخر في الأصول الخمسة، وقد ردَّ الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) على هذا الكتاب الأخير[٣].

ومهما يكن، نفهم من النص السابق الذي أورده القاضي في بداية هذا الجزء، أن الغاية من الأصل الثاني عند المعتزلة، والذي هو العدل، البحث في أفعال الله تعالى، وأنه تعالى لا يفعل إلَّا الحسن، والتأكيد على حرية الإرادة الإنسانية لتنزيه الله تعالى من فعل القبيح، «وأنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حُكمه، ولا يُظهِر المعجزة على الكذابين، ولا يكلِّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقدِرْهم على ما كلَّفهم ويعلمهم صفة ما كلَّفهم ويدلّهم على ذلك، ويبيِّن لهم ليهلك مَن هلك على بيِّنة، ويحيى مَن حَيَّ عن بيِّنة»[٤]. وقد شحن القاضي عبد الجبار هذا الجزء بالكلام عن هذه المسائل وغيرها، واستعان كثيرًا بردود شيوخه من المعتزلة، كأبي علي الجبَّائي وابنه أبي هاشم، وعاد مرات عديدة

---

(١) الأصول الخمسة عند المعتزلة هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا ما نصَّ عليه القاضي في كتابه شرح الأصول الخمسة، فيما نقله عنه قوام الدين مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو من ولد زيد بن علي بن الحسين. (شرح الأصول الخمسة ص ١٢٢ و١٢٣).

(٢) بحر الكلام ص ٣٤؛ شرح الطحاوية ص ٤٤٩؛ كشف الظنون ص ٢٢٥.

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص ٧٣، ٩٧.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣.

إلى كتبهم واقتبس منها آراء تؤيّد ما يذهب إليه، عارِضًا في الوقت ذاته آراء العديد من رجال المعتزلة الأوائل كالعلَّاف، والإسكافي، وبشر بن المعتمر، وغيرهم من رجالات الفِرَق والمذاهب الأخرى، مع مناقشتهم، ومخالفتهم أحيانًا، وتأييد شيخه أبي هاشم مرات أكثر.

وقد لخَّص القاضي في كتابه (شرح الأصول الخمسة)، أصل العدل وبيَّن القصد منه، وقد توسَّع في هذا الجزء ما اختصره في كتابه. فلذلك، لن نقتبس ما ذكره في (شرح الأصول الخمسة) لأن ما بين أيدينا في هذا الجزء والذي يليه ما يكفي لتوضيح أصل العدل.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ١٨/ ٩/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في العدل

ذكر جملة يجب معرفتها في هذا الباب

[توضيح المراد وتبيان المقصود]

اعلم أنّ المقصد بهذا الباب أن نُبَيِّن أنه تعالى لا يفعل إلّا الحسن، ولا بدّ من أن يفعل الواجب، ولا يُتَعَبَّدُ بما يُتعبّدُ به إلا على وجه يحسن.

وبيان ذلك لا يتمّ إلا بعد بيانِ حقيقة الفعل، وأحكامِ الأفعال، وحقيقة القبيح والحسن، وما ينقسم إليه الحسن: من كونه مباحًا، وندبًا، وواجبًا مُضَيَّقًا، وواجبًا مُخيَّرًا فيه، وبيانِ ما لأجله يستحقّ الفعل هذه الأحكام؛ لأنّ ما يجب تنزيهه عنه وإضافته إليه، لا ينكشف إلّا بعد بيان هذه الأُصول.

ونحن نبيِّن ذلك أجمع، ونذكر ما يتّصل بذلك مما يعلم باضطراد حُكْمُه، ومُفَارَقَتُه لما يُعْلم ذلك من حاله باكتساب.

ولا يصحّ أن نبيّن تنزيهه عن القبيح إلّا بعد الدّلالة على أنه قادرٌ على ما إذا فعله كان قبيحًا؛ وبعد الدلالة على أنّ القبيح لا يستحيل منه لأمرٍ يَرْجع إلى أحواله، نحو كونه: ربًّا، مالكًا، ناهيًا، حادًّا.

ولا يصحّ أن ننزّهه عن كثير من الأفعال إلّا بعد بيان كونها أفعالًا، وذلك يقتضي أن نبيِّن أنّ الكلام فعله، وليس هو من صفات ذاته. وكذلك القول في الإرادة؛ لأنه لا يصحّ أنْ ننزّهه عن إرادةِ القبائح لقبحها، إلّا بَعْد بيان كونها فعلًا، وإبطالِ قول مَنْ قال إنه مُريد لنفسه. والقول في أنّ أفعال العباد لا يجوز أن تكون مخلوقةً لله يضارع ما قدَّمناه؛ لأنّها ممّا لا يصح كونها مقدورةً له تعالى، فلا يصح أنْ ننزّهه عن اختيارها، ولما يصح أن تكون مقدورةً له. وإن

صحَّ أنْ يلحق ذلك بما يُنزّه عنه في الحقيقة لما كانت مقدورةً حادثة، فينزّه عنها كما ينزّه عن الصاحب والولد؛ وإنْ استحال ذلك عليه.

وقد بيَّنا في صدر هذا الكتاب أن تنزيهه عن أن لا يفعل الواجب كتنزيهه عن القبيح؛ ولن يتمّ ذلك إلّا بعد بيانِ الواجب وما يصح كونه واجبًا عليه، وما لا يصح.

ويتناول هذا الفصل الكلامَ في اللّطف(١)، والعِوَض(٢)، والأصلح(٣)، وبِعْثةِ الرسل، إلى ما شاكله من الشرائع. والتعبّد بما هو لطف للمكلّف يحل محل نفس اللّطف، إذا كان من فعله تعالى في الوجوب؛ لأنّ ما به يتطرّق إلى الواجب يجب كوجوبه.

---

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنَّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمَّى توفيقًا، وربما يسمَّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظّ الدّعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٤٤). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/ ٧٦ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لَما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف: «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

(٢) العوض: هو النّفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال». (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم». (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم. (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

(٣) الأصلح: كلّ ما عري عن الفساد يسمَّى صلاحًا. وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا، والمؤدّي إلى السعادة السرمدية آجلًا. وإذا كان صلاحان وخيران. فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦؛ لباب العقول ص ٣٢٢).

ونحن نأتي بعون الله على تفصيل ما ذكرنا من هذه الجملة، ونوضح القولَ فيه وفي سائر ما يتّصل به في باب العدل، إن شاء الله.

فصل في حقيقة الفعل وحدِّه

[تعريف الفعل]

اعلم أنّ المُستفادَ بوصفنا الفعل بأنه فعلٌ، أنه وُجِد من جهة مَنْ كان قادرًا عليه؛ وكلُّ مَنْ عَلِمه كذلك عَلِمَه فعلًا له، ومَنْ لم يَعْلمه كذلك لم يعلمه فِعْلًا. ولذلك لا يصحّ أنْ نَعْلَمَ كونَ القديم تعالى فعلًا، ولا المعدوم في حال عدمه.

وليس لأحد أنْ يقول: فيجب أنْ لا يعلمَ العاقلُ أنَّ الفعلَ فِعْلٌ للفاعل، إلا بَعْد أنْ يعلم كونَه قادرًا عليه، ووقوعَه من جهته؛ وذلك مما يُعْلَم بالنظر اللّطيف، فيجب في أهل اللغة أن لا يكونوا عارفين بالفعل وحقيقته لجهلهم بما ذكرناه.

[لا فعلَ لغير قادرٍ عليه]

وذلك لأنّ حقيقة القادر أنه بصفة معها يصح الفعل منه، وقد يعلم ذلك على جهة الجملة بالتأمّل اليسير. ولا يصحّ في أهل اللغة أن يكونوا جاهلين، بل يعلمون وجوب وقوع التصرّف بحسب المقاصد، ويفصلون بين صحة تصرّف زيد من جهته، وبين ما يتعذّر عليه. وإذا عَلِموا ذلك عَلِموا ما ذكرناه في الجملة.

وأهل اللغة وإنْ لم ينتهوا في معرفة تفصيل الفعل وكيفية تعلّقه بالفاعل إلى ما انتهينا إليه، بل عرفوه على جهة الجملة، فغير ممتنع إضافة اللفظ إليهم، على طريقتنا في الألفاظ اللغوية المشاكلة لما نحن فيه؛ فليس لأحدٍ أنْ يتعقّب كلامنا في هذا الباب بهذا النَّوع.

[لا فِعْل بدون فاعِل]

وليس لأحد أنْ يقول: هلا حَدَّدتم الفعل بأنه الكائن بَعْد أنْ لم يكن؛ لأنه لا يُعْلم فِعْلًا إلّا وهذه حاله. وذلك لأنّ ما عليه الشيء لا يجب دخوله

تحت حدِّه، وإنما يجب أنْ يحدّ الشيء بما يستفاد به ليكشف عن الغرض فيه. وقد عُلِم أنّ كونه فعلًا يقتضي تعلّقه بالفاعل كتعلّق الضرب بالضارب عندهم، فيجب أنْ يُحَدَّ بما يكشف عن تعلّقه بالفاعل، وينبىء عن وجوده من جهته. والعلم بأنه محدث، علمٌ بما هو عليه من تحدّد وجوده، ولا يُفِيد تعلّقه بغيره. وهذا فرقٌ واضحٌ؛ ولذلك قد يَعْلمه محدثًا مَنْ يجهله فعلًا، كأصحاب الطبائع وغيرهم. وقد يعتقده فعلًا من يَجْهله مُحْدثًا، على ما يُحْكى عن بعض الأوائل.

وليس ما قصدناه من حقيقة الفعل مما يذكره أهل العربية عند ذكرهم أقسام الكلام بسبيل؛ لأنّ غرضهم حصر ما يدور عليه الكلام، ومقصدنا بيانُ حقيقةِ الفعل الذي يضاف إلى الفاعلين.

فصل في ذكر ما ينقسم إليه الفعل من الأحكام

[أنواع الفعل وأحكامه]

اعلم أنّ الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا رحمهم الله؛ وذلك كفعل الساهي والنائم. والثاني له صفة زائدة على وجوده، فلا يخلو من وجهين: إمّا أنْ يكونَ قبيحًا أو حسنًا؛ لأنه إمَّا أن يعلم من حاله أنه ممّا يَسْتَحِقُّ به الذمِّ إذا انفرد فيكون قبيحًا، أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحقّ به الذمَّ على وجه فيكون حَسَنًا.

[المسؤولية عن الفعل]

ثم ينقسم إلى قسمين: أحدهما يسمّى فاعله بأنه مُلْجَأٌ إليه لقوة دواعيه إلى إيجاده، فلا يدخل في حيِّز ما يستحقّ به الذمّ أو المدح؛ والثاني أن يكون فاعله مخلى بينه وبينه. وما هذه حاله إمّا أنْ يقع على وجه يقبح عليه، أو على وجه يحسن.

[التمييز بين الواجب والمُباح]

وما يقع على وجه يحسن ينقسم أقسامًا، فمنها: ما لا صفةَ له زائدة على حسنه، وفعله له وأن لا يفعله فيما يتعلق بالذمّ والمدح سواء، فيكون مباحًا.

ومنها ما يستحقّ بأنْ يفعله المدحَ، إذا لم يمنع منه مانعٌ، ولا يستحقّ الذمَّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنه نَدْبٌ، ومُرَغَّبٌ فيه. ومنها ما يستحقّ به الذمّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنه واجب.

ثم ينقسم: فمنه ما يستحق الذم بأن لا يفعله بعينه، فيوصف بأنه واجب مُضيَّق، ومنه ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، فيوصف بأنه واجب مخيّر فيه.

ولكل واحد مما ذكرناه أصل ضروريّ، ونحن نبيّن القول في واحد واحد منه، ونذكر ما يتّصل به، ونبيِّن حقائقه، ونطرح القول في العبارات، ونبيّن أنه لا اعتبار بها في هذا الباب.

فصل في أن من الأفعال ما لا يكون حسنًا ولا قبيحًا ومفارقته لما يجب أحد هذين فيه

[تحديد الفعل المُفارِق للحُسْن والقُبْح]

قد عُلِم أنَّ القبيحَ من حقِّه أنْ يستحقّ بفعله الذمّ، والحسنَ لا يستحق به ذلك، فلا بدّ من أن يحصل لهما حكمٌ زائدٌ على الوجود؛ لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأنْ يكون حَسَنًا أوْلى من صاحبه، ولا الآخر بأن يكون قبيحًا أوْلى منه؛ لأنّ الوجود قد حصل لهما جميعًا على سواء. وإنْ قَبُح القبيحُ منهما لوجوده فقط، فيجب قُبْحُ كلِّ فعل، وإنْ حَسُنَ الحسن لوجوده فقط، فكمثل. وذلك يوجب كون الفعل حسنًا قبيحًا، وهذا معلوم فساده بأوّل العقل، فعَلِمْنا ضرورةً أنّ في الأفعال حسنًا وقبيحًا على ما سنبيِّه، فيجب إذنْ فيما لا صفة له زائدة على وجوده، أن نحكم بأنّه ليس بِحسَن ولا قبيح. ولسنا نقول في الحسن والقبيح أنه يجب أن يكون لهما حكمٌ زائدٌ على الوجود، لكن نفصل بينهما فقط.

[شبهة فيما لا صفة له غير الوجود]

وليس لأحد أن يقول فيما لا صفة له غير الوجود، قولوا: بأنه حسن وإن لم يكن قبيحًا، كما يقولون فيما لم يحدث من الأجناس أنه معدوم،

ويفيدون بذلك أنه ليس بموجود، ولا فيما لا اعتماد فيه لازم سفلًا بأنه خفيف، ويفيدون به نفي ذلك عنه. وفي الشاكّ أنه شاكّ، ويفيدون بذلك أنه لم يعتقد فيما خطر بباله، كونَه على صفة أو خلافها، ولا ظنَّه؛ لأنَّ ذلك إنّما يصح في الصفتين اللّتين تفيد إحداهما إثبات الذات على حال، والأخرى نَفْيَ كونه عليها. فأمّا في اللّتين تفيدان إثبات حكمين أو حالين، فيجب فيما حَصَل له الوجود المجرّد أن لا يوصف بكلّ واحد منهما. وكون الشيء حَسَنًا أو قبيحًا من هذا القبيل، فما لا صفةَ له زائدة على الوجود، لا يجب وصفه بأحدهما.

[إثبات برهاني للفعل المُفارِق]

وليس لأحد أنْ يدَّعي أنَّ خُلُوَّ الفعل من كونه قبيحًا وحسنًا يُعْلَم فساده باضطرار، كما نقول ذلك في استحالة خلوّ الشيء من عدَم أو وجود، وخلوّ الموجود من قِدَم أو حدوث؛ وذلك لأنَّ هذا الوجه يتأتّى في إثبات الصفة ونفيها، لأنّ إثباتَ واسطة لهما يستحيل، ولا يتأتّى في إثبات صفتين. وكون الفعل حسنًا أو قبيحًا يفيد كونه على حكمين، فلا يتأتّى ادِّعاء الاضطرار في استحالة خلوّ الفعل منه، ويجب كونه موقوفًا على الدلالة. وقد علمنا أنَّ القبيح يَقْبُح لوقوعه على وجوه، نحو كونه كَذبًا وظلمًا، وأمرًا بقبيح، وجهلًا، وإرادةً لقبيح. وكلّ ذلك يقتضي فيه اختصاصه بحكم زائد على الوجود. وكذلك القول في الحسن؛ لأنه إنما يَحْسن لوجه معقول يحصل عليه، متى انتفت وجوه القبح عنه.

وعلم أنَّ حركات النائم وكلامَه، لم يحصل لهما حكمٌ زائد على الوجود ألبَتَّة، فيجب أنْ لا يوصف بأنه قبيح ولا حسن.

[التمييز بين الغيب والفعل المُفارِق]

فإنْ قيل: هلّا حكمتم بقبحه، من حيث كان غنيًّا لم يُقْصد به غرضٌ، ولا حصلَ في حكم المقصود إليه؛ لأنه لا حقيقة للغيب إلّا هذا؟

قيل له: إنَّ الغيب هو الفعل الواقع من العالم بحاله، أو في حكم العالم به، إذا لم يَقْصُد به وجهًا مع صحة ذلك فيه. وما هذه حاله، قد حَصَل له

حكمٌ زائد على وجوده. وذلك لا يتأتّى في فعل السّاهي والنائم، فلا يصح كونه قبيحًا.

ولا فصل بين مَنْ قال بذلك فيه، وبين مَنْ قال إنه إذا لم يقصد به ما يقبح الفعل له، فيجب كونه حسنًا. وإذا استوى القولان تكافآ في الفساد، وسُلِّم ما أردناه.

واعلم أنّ ما ذكرناه من أنّ فعل الساهي ليس بحسن ولا قبيح، هو قول شيخينا أبي علي[١] وأبي هاشم[٢]، رحمهما الله؛ ولم يفصلا بين بعض فعله وبين باقيه.

[تحديد مجرد للحُسْن والقُبْح]

والذي يذهب إليه الشيخ أبو عبد الله[٣] أنّ ما كان مِنْ فعله ضررًا لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، فإنه يقبح، لأنه ظلم؛ لأن الظلمَ إنما قَبُح لاختصاصه بهذه الصفة، لا لأنه قصد به وجهًا مخصوصًا. وما كان من فعله نفعًا محضًا، فيجب كونه حسنًا؛ لأنّ ما هذه حاله يحسن لهذا الوجه،

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٢٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ): هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات في «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم»، و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

(٣) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي، على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب. وكان مُقَرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب «المغني»، اعتبر أبو عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ١٣/٣١١ (طبعة مصر)).

إذا وقع من العالم، لا لأنّه مقصود إليه. فأمّا ما كان وجهُ حسنه أو قبحه وقوعَه على بعض الوجوه بالقصد أو بالعلم والاعتقاد؛ كنحو الكلام والحركات، فيجب إذا وقع من فعل الساهي والنائم أنْ لا يكون حسنًا ولا قبيحًا؛ لأنّ المُستفاد بكلا الأمرين، لا يصح فيه. ولذلك لا يصحّ في كلامه أنْ يكون خبرًا أو أمرًا، ولا في حركاته أن تكون كسبًا يجترّ بها نفعًا، أو يُدْفع بها ضررًا.

فأمّا إذا لَكَم في حال نومه رجلًا أو جرحه، فيجب أنْ يكون ذلك ظلمًا قبيحًا، وإنْ حكّ جربًا والتذَّ بذلك، فيجب كونه حسنًا، لأنه قد نفعه، وإنْ كان لا يصح كونه منعمًا به؛ لأنّ ذلك يقتضي كونه قاصدًا على بعض الوجوه. وإنْ كان لا بدَّ من كونه ظالمًا بما يكون من فعله ظلمًا؛ لأنّ ذلك يفيد فعله له فقط، ولا يقتضي كونه قاصدًا إليه على بعض الوجوه.

[شرط المسؤولية وجود القصد]

ولا يجوز أنْ يستحق بما يقع من فعله ذَمًّا لا مدحًا؛ لأنّ مِنْ حقِّ هذين أن يستحقّهما مَنْ يُقْدم على الفعلعلى وجه يمكنه التحرّز منه، ويقصد به وجهًا مخصوصًا، أو يحصل في حكم القاصد إليه.

[الفعل المُفارِق لا يصحّ على الله]

وهذا الوجه ممّا لا يصح وقوعه في أفعال الله سبحانه؛ لأنه عالم لنفسه، فلا يصح وقوعُه شيء منه من غير أنْ يَعْلَمَه. فلا بدّ مِنْ كونِ فِعْلِهِ حسنًا أو قبيحًا؛ وإذا لم يقَعْ في فعله هذا الوجه، فلا معنى للتشاغل باستقصائه. وإنما نبَّهْنا بهذه الجملة على حاله، لأنه ينكشف به ما نريد بيانه من بعد.

فأمّا الإلجاء، وإنْ كان لا يصحّ عليه جلَّ وعزّ، ولا في أفعاله، من حيث لا تصحّ المنافع والمضار عليه، فإنه داخلٌ في جملة الأفعال في وجوب كونه حسنًا أو قبيحًا. سنذكرُ الكلامَ في الإلجاء وما يتعلّق به مفصّلًا من بعد في موضعه.

فإنْ قيل: هلّا جعلتم أفعاله تعالى أجمع بمنزلة فعل المُلْجَأ في أنه لا يستحقّ به مدحًا؛ لأنه ممّن لا يشقّ عليه الفعل، فإذا عَلِم حُسْنَه ووجوبه،

ودعاه ذلك إلى فعله، حلّ محلّ أحدنا إذا لم يكن له إلى الانصراف عن الفعل داعٍ، ولا عليه فيه مشقّة؛ وذلك يُبْطِل قولكم إنّ معنى الإلجاء لا يصح في أفعاله؟

[توضيح شُبهة الإلجاء]

قيل له: إنّ الواحد منّا لا يحصل مُلْجَأً إلى الفعل لما ذكرتَه، وإنّما يُلْجأ إليه، إمّا لأنه نفع لا ضرر عليه فيه، أو يخلص من ضررٍ عظيم يَعْلمه أو يظنّه، أو لأنه قد علم أنّه إنْ حاول خِلافَه مُنِع منه؛ فعند ذلك لا يستحقّ المدح بما يفعله، وإنْ كان حسنًا. وكل ذلك لا يتأتّى فيه تعالى، لأنه إنما يفعل الفعل لحسنه، ولنفع غيره، أو ليضُرَّ به على وجه الاستحقاق، إلى ما شاكله مما سنبيّنه؛ فيجب أنْ يكون بمنزلة ما يفعله لحسنه.

[بيان استحقاق مدح الله وتعذّر ذمّه]

فكما أنّا نستحق على ما هذا حاله المدحَ، فيجب مثله فيه تعالى ولا يجب، إذا لم يصحّ أنْ يستحقّ الثواب لاستحالته عليه، من حيث يستحيل عليه النّفع واللذَّة، ومن حيث لا يلحقه بالفعل مشقّة، أن لا يستحقّ المدح، مع أنّ المدح يصح عليه لأنه يحلّ بعض المادح، ويصير مدحًا له يقصده، ولا يتعلق كونه مدحًا بما يستحيل فيه من لذّة أو سرور. ولذلك يصح مِنَ الواحد منّا أن يمدح مَنْ لا يشعر بمدحه، وأنْ يمدحَ الميت والمعدوم.

وعلى هذا الوجه نقول: إنّه لو فعل جلَّ وعزّ القبيح لا يستحقّ الذمّ ـ تعالى عن ذلك ـ لأن ذمّ الذامّ لا يحلّه، ولا يتعلق بما يستحيل عليه من غمٍّ وضرر، وإنْ استحال عليه المضارّ، لاستحالة كونه محلّاً، ونافر الطبع.

ولولا أنّ الأمر في استحقاقه المدح على ما ذكرناه، لم يستحق على نِعَمِه وإحسانه شكرًا؛ لأنّ ما مَنع من استحقاق المدح يمنع من ذلك، وما أجازه يجيز ذلك. ولو لم يستحق الشكر، لم يستحق العبادة؛ لأنّها إنما تُسْتَحقّ للنِّعم التي تستقلّ بنفسها، وتصير أصلًا للنّعم إذا بلغ حدًّا مخصوصًا.

[جميع أفعال الله نفعٌ ونعمة]

فإذا بطل ذلك، علم أنه يستحق المدح بأفعاله، وأنه يفارق المُلْجَأ فيه. وليس يستحقّ المدح على الفعل لأنه يشق؛ لأنّ ما لا يشقّ علينا، أو لا يُعْتَدّ بما فيه من المشقّة، قد يستحقّ به المدح متى وقع على وجه مخصوص؛ كإرشاد الضّالّ عن الطريق إلى الطريق، إلى ما شاكله، فكذلك لا يمتنع أنْ يستحقّ تعالى بالفعل الحسن المدح، سيّما إذا كان ما يفعله إحسانًا وإنعامًا؛ لأنّ المُنْعم منّا يستحقّ المدح لكونه مُنْعمًا، لا لأنّه يشقّ عليه ذلك. ولذلك لو شقّ عليه، ولم يَقْصِد به الإنعام، لم يستحقّ شكرًا ولا مدحًا، وقد يستحقّ المدح على القصد والإرادة، وإنْ كان لا يَحْفل بهما ولا تتبيّن فيهما مشقّة، متى وقعا على وجه مخصوص.

وإنما تشترط المشقّة في استحقاق الثواب، لأنه كالمقابل لها، كما أنّ العِوَض مقابلُ الضّرر. فأمّا المدح، فبمعزل عن ذلك.

فيجب صحة ما قلناه: مِنْ أنه تعالى يستحقّ المدح والشكر بأفعاله، ولا شيء من أفعاله، إلّا ويستحقّ به المدح والشكر جميعًا، من ضرر ونفع؛ لأنّ جميع ذلك نفعٌ ونِعْمَةٌ، ويقع منه على حدّ ما يقع الإحسان منّا، فيستحقّ المدح به. ولا يشذّ من أفعاله شيء ممّا ذكرناه إلّا العقاب، فإنه في حكم المباح من فعلنا في أنه لا يستحقّ بفعله مدحًا، وإنْ فارقه من حيث يستحقّ بأن لا يفعله المدح، ويجري مجرى التفضّل، على ما نبيِّنه من بعد.

وإنما لم يستحقّ بفعله المدح، لأنه ليس بنفع عاجل ولا آجل، ولذلك لا يجب على المُعاقب الصبر والشكر، ولا يقبح منه الجزع، ويفارق ما يفعله تعالى من الأمراض والأسقام قاصدًا به المصلحةَ في الدِّين.

[لا مدح ولا ذمّ للمضطر]

وقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله الإلجاء بما قد ثبت من أصوله في الشاهد؛ لأنّ مَنْ استبدَّ به الجوع، وحضره المأكول الطيّب، ولا مانع له من تناوله، ولا يعتقد فيه ضررًا، فلا بدّ من كونه ملجأ إلى تناوله. وكذلك القول فيمن شاهد السبع، وعلم أنه جهة للخوف، وقَوِيَ في ظنّه إنْ هو وقف أنْ يفترسه،

فلا بدّ من أن يكون مُلْجَأ إلى الهرب، إذا اعتقد أنه لا نفع له في وقوعه عاجلًا ولا آجلًا. وكذلك الواحد منّا إذا قَوِيَ في أنه إنْ رامَ قَتْلَ مَلِك من الملوك، أنه يُمْنع منه لأمارات قويّة يشاهدها، يكون مُلْجأ إلى أن لا يقدم على قتله.

[تعذّر الاضطرار على الله]

والعلم بجملة ما ذكرناه ضروريٌّ؛ لأنّ كل عاقل يعلم أنّ مَنْ هذه حاله، فلا بُدَّ من أنْ يُقدم على ذلك الفعل أو تركه، ولا يستحقّ المدحَ على ذلك.

والعلم بأنَّ الآكل، والتارك لقتل نفسه، إذا كان حالهما ما قلناه، لا يستحقّ المدح على ذلك، ضروريٌّ لا لَبْس فيه. والعلّة في ذلك بَيِّنَةٌ، لأنَّ مَنْ هذه حاله يُقْدم على الفعل ويجتنبه، لمنافعه ودفع المضار عنه، لا لحسنه؛ وما لا يُفْعل على هذا الوجه لا يستحقّ به المدح، ويفارق القبيح الذي قد يستحقّ به الذمّ إذا أمكن التحرّز منه، وإنْ لم يفعل لقبحه، على ما نبيِّنه من بعد.

وهذه الجملة كافيةٌ فيما قصدنا بيانه، من أنه جلّ وعزّ يستحق المدح بأفعاله، وتفارق حاله حالَ الملجأ في ذلك.

فصل في ذكر القبيح وبيان حقيقته

[بيان حقيقة القبح الذي يستحق الذمّ]

قد عُلِم باضطرار أنَّ الكذبَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر أعظم منه، والضررَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا هو مستحقٌّ ولا يظن ذلك فيه، متى فعلهما القادر المُخَلَّى، يستحق لفعلهما الذمّ، إذا لم يمنع منه مانع؛ فعبّرنا عمّا هذه حاله بأنه قبيح، وأفَدْنا بهذه العبارة هذا المعنى فيه، فمَنْ خالف في ذلك لم يَخْل خلافه من وجهين: إمَّا أنْ يكونَ في المعنى، بأن يقول: إن الكذبَ والظلمَ لا يستحق بفعلهما الذمّ على وجه، أو يستحقّ بهما المدح. وهذا ما يُعْلم بطلانه باضطرار؛ لأنّ مِنْ كمال العقل العلمَ بأنَّ

الظلمَ مما نستحقّ به الذمّ، ولا يختلف العقلاء في العلم بذلك، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات، وسائر ما يكمل به العقل. فلا فَرْق بين من يدَّعي خلاف ما ذكرناه في الظلم والكذب، وبين مَنْ يدَّعي ذلك في سائر ما يُعْلم باضطرار، ومَنْ بلغ هذا الحدَّ، لم يمكن في مكالمته إلّا التنبيه على جحده الضروريات.

[حقيقة القبح الذي لا يستحق الذمّ]

فإنْ قال: فأنتم تقولون إنَّ الظلمَ قد يقع مِنَ الساهي والطفل القاصد، ويستحقّ الذمّ. وقد يقع صغيرًا من المكلّف ولا يستحقّ الذم، فقد دخلتم فيما عبتموه علينا.

قيل له: إنَّما يستحقّ به الذمّ إذا فعله مَنْ يمكنه التحرّز منه، فأمّا مَنْ ليس هذه حاله فلا يجوز أن يستحقّ الذمّ عليه، ولا يُخرجه ذلك من أن يكون مما يستحقّ به الذمّ على وجه، ويصير حالُ الفاعل كالمانع من ذلك الأمر يرجع إليه. وكذلك القول في الكذب الصغير؛ لأنّ كثرةَ طاعات فاعله، وعظم ما يستحقّه من المدح يمنع من استحقاق الذمّ، لاستحالة استحقاقهما؛ لا لأنّ من حقِّهما أن لا يستحقّ الذمّ بهما. فقد صحّ بذلك سقوط ما ألزمناه؛ لأنّا لم نُجَوِّز أن لا يستحقّ بالكذب والظلم الذمّ، إلا إذا كان هناك منع. وأنت فمتى قُلْتَ إنّ الذمَّ لا يستحق بهما وإنْ وقعا من العالم العاقل، جَحَدْتَ الاضطرار، ولزمك نَفْيُ سائر العلوم الضرورية، وأنْ لا يفصل العقلاء بين الظلم والعدل، والكذب والصدق؛ فحالك في ذلك مباينٌ لحالنا فيما ألزمناه.

[توضيح القُبْح المطلق]

فإن قيل: كيف يصح ما ادَّعيتموه، وفي الناس مَنْ يقول: إنَّ قُبْحَ الظلم كقبح الصور القبيحة؟ ولا يفصل بين الأمرين؛ وذلك يمنع ممّا ادَّعيتموه من العلم الضروري.

قيل له: إنّ كلَّ عاقل يَعْلم أنَّ من حقِّ فاعلِ الظلم أنْ يستحقَّ به الذمّ، إذا لم يمنع منه مانع، متى كان مُخَلًّى بينه وبينه، وعالماً بذلك من حاله.

وإنما يقال في الصورة إنها قبيحة من حيث تَنْفُر النفس من النظر إليها. ولذلك ترى العقلاء مع تساويهم في معرفة الصور يستحسنها البعض، وغيره يستقبحها، من حيث اختلفا في حصول نفور النفس في أحدهما، والشهوة في الآخر. وقد يستحسنها في الوقت الثاني مَنِ استقبحها أولًا، وإنْ كان معرفته بها لا تتغيّر. وليس كذلك حال العقلاء في الكذب والظلم إذا علموهما كذلك؛ لأنّهم لا يختلفون في استقباحهما، وفي أنّ الفاعل لهما يستحقّ الذمّ. وإنما يختلفون في ذلك متى لم يعلموهما على هذا الوجه؛ كما نقوله في الخوارج أنّهم يستحسنون قَتْلَ مَنْ خالفهم من حيث اعتقدوه مستحقًّا. ولو علموا مِنْ حاله أنه ظلم لعلموه قبيحًا، وإنما صحّ ذلك فيه من حيث كان العلمُ بقبحه علمًا بقُبْحِ ما له صفة الظلم، والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالًا، فمتى دخلت الشبهة في الصفة، لم يحصل العلم بقبحه. وكذلك القول في العلم بسائر المقبحات. ولذلك فارق حاله حال ما يعلم مفصّلًا؛ لأنّ ذلك إنما لا تلتبس الحال فيه، لتعلق العلم به على التفصيل. ولا يصحّ إن يجهله، لأنه يؤدّي إلى أن يُعْلم من الوجه الذي جُهِل عليه. وليس كذلك حال ما قدَّمناه؛ لأنَّ الجهلَ بالصفة لا يُخْرج العلمَ الضروري من أنْ يكون حاصلًا على جهة الجملة.

[بعض القُبْح ليس قُبْحًا]

وليس لأحد أنْ يقولَ: إنّ استحسان الصورة في أنه يدعو إلى النظر إليها، ويقتضي أنّ له ذلك، واستقباحَها في أنه يمنع من النظر إليها، ويقتضي أنه ليس له ذلك، مع استقباح ما عُلِم كونه ظلمًا، واستحسان ما عُلِمَ كونه عدلًا. وذلك فيمنع من تفرقتكم بين الأمرين، ويبيِّن صحةَ ما ألزمناكموه. وذلك لأنّ ما قاله إنما يقتضي قُبْحَ النظر إلى الخِلْقة دونها، وحسن النظر دونها؛ وذلك يُسْقِطُ ما قصد إليه؛ لأنه رامَ أنْ يلزمنا القول بقبح الصورة، وأنّ حالها حالُ الظلم. وما أورده إنما يوجب قُبْحَ النظر وحُسْنه. وبَعْد، فإنَّ ما له يُسْتقبح النظر هو نفور الطبع عن ذلك، وذلك ممّا لا يُوجب قُبْحه، لأنه لا يمتنع حسنه مع ذلك؛ ولذلك تحسن الأفعال المُضافة. وليس كذلك العلم بقبح الظلم، لأنه لا يحسن معه فعله على وجه يُوضح بذلك سقوط ما تعلّق به.

[القُبْح قُبْحًا لذاته وليس بسبب النهي عنه]

فإنْ قيل: كيف يُعْلم قبح الظلم والذب إذا عُلِم من حالهما ما ذكرتموه ضرورةً؛ وقد علمتم أنّ المُجَبِّرة[١] تعتقد حُسْنَ ذلك، إذا وقع من الله تعالى؛ وفي العقلاء مَنْ يقول إنَّ قبحهما هو من جهة النهي، ولولاه لحَسُن فعلهما، وإنْ عُلِما ظلمًا وكذبًا لا نفع فيه، ولا دفعَ ضرر؟

قيل له: إنّ الكلام فيما ذكرناه قَبْل العلم بالله تعالى، واعتقاد ما يفعله ولا يفعله؛ ومعلومٌ من حال العقلاء ما ذكرناه. فإذا صحّ ذلك، فما ذكره من الاعتقاد الفاسد لا يؤثر فيه، كما لا يؤثر في العلم في المدركات، وسائر ما يكمل به العقل في العلوم.

[نقد عقيدة المجبرة]

على أنّ ما حكيته عنهم بمعزل مما ذكرناه، لأنهم لم يعلموا الظلم واقعًا من القديم سبحانه وتعالى عن ذلك، فيصح الاعتراض باستحسانهم ذلك منه. والذي ادَّعيناه أنَّ الظلمَ المعلومَ وقوعَه وصفتَه يُعْلم قبحه ضرورةً، ولم يعلموا ما اعتقدوه وقوعه من القديم، بل الدّلالة قد دلَّت على خلافه. ولا يجري الاعتقاد عندنا مجرى العلم في حصول العلم الضروري بقبح الظلم، فليس لأحدٍ أن يقول: هلّا جرى اعتقادهم وإنْ لم يكن علمًا مجرى العلم في هذا الباب؟ وكيف يجري مجراه، والعلم بقبحه كالفرع على العلم بأنه ظلم، والعلم بذلك فرعٌ على العلم بوجوده، فإذا لم يحصل الذي هو الأصل، فبأنْ لا يحصل الفرع أوْلى؟

وإنْ ما صحَّ من المجبرة أن تعتقد أنَّ الظلم من فعله جلَّ وعزَّ لا يصح؛ لأنهم لمَّا علموا الظلم في الشاهد وعلموا قبحه، جهلوا ما له قَبُح، وظنوا أنه يقبح للنّهي، من حيث كان العلمُ بما له يقبح طريقَهُ الاكتساب، فأدَّاهم ذلك

---

(١) وهم المعتقدون بالجَبْر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

إلى اعتقاد حسنه من القديم تعالى. وهذا الجهل يصح ثانيًا، وإنْ لم يصح أوّلًا، على ما ذكرناه. وإنْ كان في شيوخنا مَنْ يحمل أمرهم على أنّهم يعلمون قُبْحَ الظلم، ولو وقع منه جلّ وعزَّ، وأنهم إنما جهلوا ذلك: إمّا لاعتقادهم أنّ تعذيب الأطفال يجري مجرى المستحقّ، إمّا لذنوب آبائهم، أو من حيث عُلِم من حالهم أنّهم يكفرون؛ وإمّا لاعتقادهم أنَّ لحال الفاعل تأثيرًا فيما له يقبح الظلم. ولو خَلَوْا مِنْ هذا الاعتقاد، لعلموا قبح الظلم منه.

ولا اعتبار بارتكاب مَنْ تأخر منهم خف ذلك، لأنّهم لا يمتنع أن يجحدوا ما يعلمونه باضطرار؛ لأنّ ذلك يصح على العدد اليسير، وإنْ امتنع على الجمع الكثير. هذا إذا كان الكلام فيما ينفرد به جلَّ وعزّ مما ينسبونه إليه من الظلم ـ تعالى عن ذلك ـ كتعذيب الأطفال والأمراض.

[شُبهة المجبرة عن الخالق الظالم والرّدّ عليها]

فأمّا ما يضيفونه إليه من ظلم العباد، فالكلام فيه أبْين، لأنهم قد اعتقدوه قبيحًا في الحقيقة. وإنما نفوا كونه قبيحًا من جهته، لأنهم غيرُ عالمين بتعلّقه به. على أنه لا يمتنع أنْ يُقال إنَّ العلمَ بأن العلم قبيحٌ إنما يحصل باضطرار على الجملة، من غير تَعَيُّن كونه قبيحًا من فاعل مخصوص، كما أنه لا يعلم في ظلم بعينه مخصوص ذلك باضطرار؛ فعين الفاعل كعين الفعل في أنه لا مدخل لهما في هذا الباب. وما يجهله المجبرة هو جهل باستقباحه من فاعل مخصوص، وذلك غير ما ادّعينا العلم الضروري فيه. وهذا بعينه يُسْقِطُ قول مَنْ سُئِل فيقول: كيف يُعْلم قبحُ الظلم باضطرار إذا عُلِم ظلمًا، وأنتم لا تعلمون الظلم مفصلًا، وأنه متعلق بالفاعل، وحادث من جهته باضطرار، وفي الناس مَنْ نفاه أصلًا، ونفى تعلّقه بالفاعل أصلًا، أو نفى تعلّقه بالواحد منّا؟ لأنّ ما ادَّعيناه، هو كلامٌ في أنَّ مِنْ حقِّ هذا القبيح أنْ يستحقّ مَنْ فَعَلَه الذمَّ إذا علمه كذلك من غير تفصيل عينه، أو تعيين مَنْ تعلّق به.

فإذا عُلِم بالتأمل كون الظلم حادثًا من الفاعل وتعلّقه به، عُلِم قبحه منه مفصّلًا، واستحقاقه الذمّ عليه معينًا. ومتى لم يعلم ذلك مما ذكرناه من العلم

الضروري ـ وحصوله على الوجه الذي ذكرناه واضحٌ لا اعتراض عليه، وإنْ كان لا يمتنع أنْ يقال إنّ تعلق الظلم لمن وقع بحسب قصده يُعلم باضطرار ـ فلا يمتنع حصول العلم الضروري بقبحه من جهته على الجملة، وإنْ احتيج في تفصيل ذلك إلى تأمل ونظر، على ما قدمنا القول فيه.

[استدلالات بيانية]

وما يُحْكى عن بعض العرب من استحسان العادات وأخذ الأموال لا يعترض ما قلناه: لأنّهم إنما يستحسنون ذلك متى اعتقدوه في حكم المستحقّ لبعض الأُمور، أو اعتقدوا فيه دفع ضرر، لما يلحقهم من العار والأنفة بالامتناع من الفَدْي، مما يصلون به إلى ذلك، يستحسنونه. ومتى خَلَوْا من هذه الاعتقادات، فلا بدّ من أنْ يعلموا قُبْحَ الظلم. والقولُ في سائر ما يُعْلم قُبْحُه باضطرار من الأمر ببُغْض المقبحات، وإرادة بغضها، وبُغْض الجهل، وبُغْض العبث، كالقول في الظلم؛ لأنّه لا شيءَ من المقبحات إلّا وله أصلٌ ضروري، على ما ذكرناه في الكذب. ولذلك يصحّ منا حَمْدُ الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر، أو يعتقد ذلك فيه، على الكذب الذي ذكرناه. وسنبيّن ذلك عند الحاجة إليه.

[القُبْح قولًا ومجازًا]

فما ثبت أنه قبح، فيجب اشتراكُه في المعنى الذي ذكرناه، عُلِم قبحه باضطرار أو اكتساب، لأنّ معنى القبح في جميعه لا يختلف. فأمّا إنّ سلَّم في معنى القبيح ما ذكرناه، وخالف في العبارة، فلا وجه للمضايقة فيه؛ لأنّ الغرض إثباتُ المعاني دونها، وإنْ كان الكلامُ في أنَّ ما هذه حاله يوصف في اللغة بأنه قبيح لا التباس فيه.

ووصفهم للخلقة بأنها قبيحة، لا يؤثر في ذلك؛ لأنّ الاسم الواحد لا يمتنع كونه حقيقة في معنيين مختلفين، وإنْ كان الأغلب أنَّ هذا الاسم حقيقةٌ فيما يصح عقلًا. وإنّما يجري على الخِلْقة القبيحة من حيث كان نفور النفس عن النظر إليها في أنه يَنْفُر عن ذلك بمنزلة العلم بقبح القبيح، فتشبه به. وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد قال في بعض النصوص: إنّ غَرَضَ مَنْ

وصف القرد بأنه قبيح هو أنّ العين ترتدّ عنه ولا تستحلي النظر إليه، وذكر فيه وفي بعض الأبواب ما يدلّ على أنّ استعمال ذلك فيه محالٌ، من حيث يُتَكَرَّه ويُسْتَشْنع كما يتكره القبيح لما فيه من الذمّ والضّرَر. وأيّ قولٍ قيل في ذلك لم يؤثر فيما ذكرناه، فلذلك لم تنقص القول فيه، وإنْ كان ما يعلمه من أنّ العلم بما يقبح عقلًا يمنع من فعله ويستمر حال العقلاء فيه على وجه واحد يوجب ترجيح القول بأنه حقيقة فيه ومجاز في الصورة.

[القُبْح النسبي]

وقد قيل: إنه مجاز في الصور لأن استقباحها لأمر يرجع إلينا لا إليها. وليس كذلك حال الظلم، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّه لا بدّ في استقباحها من أن تكون بحالٍ تختصّ به، وإنْ كان لا بدّ من إثبات أمر فينا، وكذلك حال الظلم أنه إنّما يستقبح، من حيث كان ظلماً، إذا عَلِمَه المستقبِحُ له كذلك.

وقد قال رحمه الله في بعض المواضع أنْ كونه قبيحًا يتعلق بالمُسْتَقْبِح وأطال القول فيه، وإنما أراد بذلك أنّه لا بدّ من كونه عالمًا بحاله أو في حكم العالم؛ لأنّ أصوله وكلامه يدلّان على أن القبيح يَقْبُح لأمر يرجع إليه، بل يصرح بذلك فيه.

وجملة ما نحصله في حَدِّ القبيح أنه ما إذا وقع على وجه من حقّ العالم بوقوعه كذلك من جهته، المخلّى بينه وبينه، أنْ يستحقّ الذمّ إذا لم يمنع منه مانع. وهذا مستمرٌّ في كل قبيح؛ لأنّه وإنْ وقع ممّن ليس بعالم، فلا يخرج من أن يكون ما ذكرناه معلومًا من حاله. والصغير من القبائح داخلٌ في الحدّ، لأنّه إنما لم يستحقّ به الذمّ لمانع.

وربما مرَّ في كلام شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنَّ القبيح ما يستحقّ به الذمّ إذا انفرد، يتحرّز بذلك عن الصغير؛ لأنّه إنما لم يستحقّ به الذمّ لأنه لم ينفرد. وما ذكرناه أكشف،؛ لأنّا قد نبّهنا في الحدّ على ما يتبيَّن به القبيح من غيره؛ لأنّه إنما يتبيَّن باستحقاق الذمّ عليه، إذا كان حال الفاعل ما وصفناه. وهذا الحكم واجبٌ فيه، كوجوب صحة الفعل من القادر، فكما

يُحَدُّ القادر بأنه الذي يصح منه الفعل إذا لم يكن هناك منع، فكذلك يُحَد القبيح بما ذكرناه.

[تصحيح لبعض مَقولات القُبْح]

وربما مَرَّ في الكتب أنّ القبيح هو الذي ليس لفاعله أنْ يفعله. وهذا لا يستمرّ؛ لأنَّ فيها ما لا يصحّ ذلك فيه، وهو ما يقع ممّن لا يصح أنْ يتحرّز منه كالطفل والنائم. ولأنَّ العلم بأنه ليس لفاعله أن يفعله كالتابع للعلم بقُبْحه، ولأنه لا يكشف عمّا له قَبُح، ولا ينبه على الحكم المتعلق به، فما قدَّمناه إذنْ أصح.

وكذلك إذا حُدَّ بأنّه ما ليس لفاعله أنْ يفعله إذا علمه على وجه مخصوص، لأنّ ما ذكرناه من الوجهين يبيّن أنَّ التحديد بما قدّمناه أوْلى.

وقد يحدّ ذلك بأن يقال: إنه ما مِنْ حقِّه أنْ يصحّ أنْ يستحقّ به الذمّ. وهذا لا يلزم عليه وقوع القبيح من الصبيّ، ولا القبيح الصغير؛ لأنَّ الذمَّ وإنْ لم يُسْتَحق بهما، فلا يخرج من أنْ يكون من القبيل الذي يقبح ذلك فيه، وأنه مفارقٌ لما لا يستحقّ به الذمّ على وجه. وما قدَّمناه أوْلى، لأنه يكشف عن الغرض بهذه اللفظة.

وقد يُحَدُّ: بأنه مما يستحقّ به الذمّ إذا فعله مَنْ يمكنه التحرّز منه، ولم يكن هناك منع. وهذا لا يُسَلَّم على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله من أنّ المراهق الذي لم يبلغ حدَّ التكليف، قد يعلم القبيح ولا يستحقّ الذمّ به، وإنْ أمكنه التحرّز منه، ويُنتقص بالقبيح الواقع من الملجأ إليه.

وقد ذهب الناس في حدّ القبيح مذاهب بعيدة، وحدّ كثير منهم بحدود لا تصحّ. ولم نذكر ذلك لأنّ الصحيح إذا عُرِف، وعُرِف طريق القدح في فاسده، لم يكن لإطالة الكتاب بذكره وجهٌ.

وأمّا الكلام في إبطال ما يحدّون به القبيح من كونه مَنْهِيًّا عنه، إلى ما شاكله، فسنبيّن فساده من بعد.

[بين القبيح والمحظور]

وقد يُعبّر عن القبيح بعبارات تقاربه في الفائدة، وإنْ كانت مخالفة له في أصل الموضوع. فيُقال فيه إنه محظور، ويُراد به أنّ حاظرًا حظره ودلّ على ما على الفاعل فيه من المضرّة، أو أعلمه ذلك من حاله. ولذلك لا يقال في فعل البهيمة الصبي بأنه محظور، لمّا لم يصح ذلك فيه. ولذلك نقول إنه تعالى لو فعل الظُّلْمَ لكان قبيحًا منه، ولا نقول فيه إنه كان محظورًا عليه.

[بين القبيح والمُحَرّم]

وقد يعبّر عنه بأنه محرّم، ومعناه عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه قبيح ومحظور جميعًا. ولذلك لا يقال في أفعال البهائم ذلك.

[بين القبيح والباطل]

وقد يُعبَّر عنه بأنّه باطل، وفائدته أنه وقع من فاعله على وجه لا ينتفع به. ولذلك لا يستعمل في البهائم، من حيث كان لا يصحّ منها القصد إلى الأفعال على وجوه مخصوصة. ولذلك قيل في الأفعال الحسنة إذا وقعت من العاقل من غير تمام، ولم يحصل به المقصود، أنه باطل. فيقال إنّ صلاته باطلة، إذا قطعها دون التمام، وإنْ كان يقطعها معذورًا. والشهادة باطلة، وإن كانت صدقًا، لمّا لم يحصل بها الغرض الذي تُراد له.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الأصل في الباطل أنه المعدوم المنتفي. ولذلك يقال بَطَل الشيء، وعَدِم، وشُبِّه ما لا يقع على وجه ينتفع به بالمعدوم. ثم تعورف استعمال ذلك فيه بالقبيح من حيث يضرّ ولا ينفع، يستعمل ذلك فيه، من حيث حلَّ محلَّ المعدوم، وما له نفع فيه.

[بين القبيح والفاسد]

وقد يوصف القبيح بأنه فاسدٌ، وإنْ كان الأصل فيه ضرر قبيح؛ ولذلك يوصف فاعل الفساد بأنه مفسد، ويجري ذلك عليه على جهة الذمّ. ولذلك لا يقال في الله جلَّ وعزّ أنه مفسد، من حيث كان ما يفعله من المضارّ حسنًا.

وقد يقال فيما تغيَّر حالُه إلى وجه لا ينتفع به أنه قد فَسَد، كما يقال ذلك في القبيح، وإنْ كان الأصل فيه ما قلناه.

[بين القبيح والشّرّ]

وقد يوصف القبيح بأنه شرّ، إذا كان ضررًا، ولو كان نفعًا قبيحًا لم يوصف بذلك، وله موضع مستقصًى فيه.

[بين القبيح والخطأ]

وقد يوصف القبيح بأنّه خطأ، ويُراد به أنه قبيح ممّن يمكنه التحرّز منه، ولذلك لا يستعمل ذلك في البهيمة.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض النصوص: إنّ الأصل في الخطأ هو أنه لم يقع ما قُصِد إليه من الفعل على ما قُصِد إليه؛ كقولهم: أخطأ الهدف. وشبَّه فعل العاصي بمن لم يصب القرطاس، لأنه قصد بذلك إلى نيل منفعة أو دفع مضرّة، فكان ما حُرِمه من المنافع أعظم مما ناله بفعل ذلك، وما اجتلبه من المضار أعظم مما دفع عن نفسه في العاجل بفعل ذلك، فكان كالمخطىء ما قصد إليه. وقال: إنما تُوصف المعصية بأنها خطأ من حيث كانت قبيحةً، وفاعلها يستحقّ عليها الذمّ. والأَوْلى ما ذكرناه؛ لأنَّ الصغيرة قد تُوصف بذلك، وإنْ كان لا يستحقّ عليها الذمّ لكثرة طاعاته، وإن صحّ أنْ يقال أنها إذا كانت قبيحةً، ومن حقّها أن يَستحق بها الذمّ، لولا المنع، فيجب أنْ توصف بأنها خطأ، ويرجع معناه إلى ما قدَّمناه.

[بين القبيح والمعصية]

وأمّا وصفُ القبيحِ بأنه معصيةٌ، فمعناه: أنَّ المعصي قد كرهها. ولذلك يقال في الشيء الواحد: إنه معصيةٌ لله طاعةٌ للشيطان، من حيث كرهه الله وأراده الشيطان. ولذلك يستعمل مضافاً، لكنه بالتعارف قد صار إطلاقُه يفيد كونه معصيةً لله؛ فلذلك يفيد كونه قبيحًا؛ لأن ما كرهه تعالى، فلا بدّ من كونه قبيحًا، ولو كره تعالى ما ليس بقبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لوُصِف بذلك. لكنه لما ثبت أنه لا يكره إلا القبيح، أفاد بالإطلاق ما ذكرناه.

[بين القبيح والمَنهي عنه]

وقد يقال في القبيح أنه مَنْهِيٌّ عنه، ويعقل بالتعارف أنه جلّ وعزّ نهيٌ عنه؛ لذلك يفيد قبحه. ولا يقال فيما يقع من القبيح ممّن ليس بمكلف، أنه معصيةٌ، ومنهيٌّ عنه، لما قدَّمناه.

فصل في ذكر معنى [الحَسَن والمُباح] وما يتّصل بذلك

اعلم أنّه لمّا عُلِم باضطرار أنَّ في الأفعال ما يقع على وجه لا يستحقّ فاعِلُهُ بفِعْلهِ إذا عَلِمَهُ عليه الذَّم على وجه، وصف بأنه حسن، ليفاد فيه هذه الفائدة، وذلك كالإحسان إلى الغير والتنفّس في الهواء؛ لأنّ العلم بأنّ فاعل ذلك لا يستحقّ الذمّ ضروريٌّ. ووصف الخِلْقَة بأنها حسنةٌ يفارق ذلك، لأنّ الغرض منه أنها تُسْتحلى ويُشتهى النظر إليها على ما قدَّمنا ذكره في وصفِ الخِلَقِ بأنها قبيحة.

[تحديد المُباح]

فأمّا المباح فهو كله حَسَنٌ، لا صفة له زائدة على حسنه، كالتنفّس في الهواء الذي نعيش دونه، ونيل المأكول الذي لا يلحقه بفعله مضرّة، ولا هو ملجأ إلى تناوله؛ فما هذا حاله يوصف بأنّه مباح، إذا أُعْلِم أو دُلَّ على أنه لا صفة له زائدة على حسنه، وأنّ فِعْله له وأنْ لا يفعله سواء في أنه لا يستحق ذمًّا ولا مدحًا؛ فلذلك يقال في أفعال العاقل: أنه مباح، ولا يستعمل ذلك في فعل البهيمة ولا في أفعاله تعالى. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: أنّ أفعال أهل الجنّة تُوصف بذلك، لما أُعلموا من حالها ما قدَّمناه، وإنْ لم يدلّوا عليه. ولذلك يقول في كثير من المنافع أنها على الإباحة، يريد بذلك ما قدَّمناه.

[بين الحَسَن والحلال]

وقد يوصف الحسن بأنه حلالٌ، يراد به أنه مباح؛ ولذلك لا يقال: يحل لله تعالى، وإنْ قيل أنه يُحسن منه. ولا يقال في فعل البهيمة أنه حلال وإنْ كان

الأكثر استعمال هذه اللفظة في الشرعيّات، دون ما علم إباحته عقلًا، كما نقول في وصف الواجب بأنه فرضٌ، إذا كان مُقَدَّرًا بالشرع.

[بين الحَسَن والحق]

وقد يوصف الحسن بأنه حقٌّ، إذا كان واقعًا من العالم. ولذلك لا يستعمل في أفعال ابهائم، وإنْ كان قد يُفاد به أنه مذهبٌ صحيح، وخبرٌ صدقٌ. ولذلك يقال ذلك كثيرًا في المذاهب، فيقال في بعضها أنه حقّ، وفي بعضها أنه باطل. ولذلك يَقِلُّ استعماله في الأكل والشرب وغيرهما، وإنْ كانت حسنة.

ومتى قلنا أنه: «حقٌّ له»، أفاد استحقاق فعل على الغير، فلذلك يقال في الديوان أنه حقٌّ لصاحب الدِّيْن، ولا يُستعمل مع هذه الإضافة إلّا فيما يتعلق بالاستحقاق على الغير.

ومتى قيل: «حقٌّ عليه»، أنبأ عن حقٍّ لغيره عليه، ولذلك لا يقال في الدَّيْن أنه حقّ على الغريم، وفي الثواب أنه حقٌّ على الله سبحانه لمن يستحقّه.

[بين الحَسَن والجائز]

فأمّا قولنا: جائزٌ منه فعله، أو له فعله، فإنه يفيد كونه حسنًا لو وقع من جهة مَنْ وصفناه بذلك، إذا كان عالمًا أو في حكم العالم. ولذلك لا تُستعمل هذه اللفظة في البهائم. ولا يستعمل ذلك إلّا في حال عدم الفعل، وإنْ كان وصفنا له بأنه حسنٌ بالضدّ منه في أنه يوصف به الموجود إذا وقع على وجهٍ مخوص.

[بين الحَسَن والصواب]

ووصفُ الحسن بأنه صوابٌ، صحيحٌ، وإنْ كان قد يُفادُ به أنّه وقع على الوجه الذي أراده، وإنْ كان قبيحًا؛ كما يقال في الرامي أنه أصاب الهدف. وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّ الحسن إنما وصف بأنه صواب، لأنه خرج بقصد فاعله عن حدِّ الخطأ. قال: ولذلك لا يُقال في فعل الساهي أنه صوابٌ. ولا يبعد أنْ يُقال أنّ الحسن إنما وُصِفَ بأنه صوابٌ لأنَّ فاعِلَهُ فَعَلَهُ وهو عَالمٌ بأنَّ له فِعْلَهُ، فَشُبِّه بما أصاب مقصوده، كما ذكرناه في الخطأ.

[بين الحَسَن والصحيح]

ووصفُ الحسنِ بأنه صحيحٌ، يفيد فيه وُقوعَهُ على وجه حصل به الغرض. ولذلك يستعمل ذلك في القبيح إذا وقع موقع الحسن، فيقال: طهارة صحيحة وإنْ وقعت بماء مغصوب، وشهادة صحيحة إذا وجب الحكم به، وإنْ وقعت في آخر وقت الصلاة. ومتى قيل في الفعل أنه صحيح من فاعله، أفاد ذلك كونه قادرًا عليه، وتمكّنه من إيجاده، وذلك بمعزل مما قدمنا ذكره.

[جميع أفعال الله تكون إحسانًا وتفضّلاً]

وكل ما وصفنا به الحسن، يستعمل في أفعاله تعالى، وإن كان لا توصفُ أفعاله بأنها مباحةٌ، ولأنها تجري مجرى هذه الصفة؛ لأنّ جميع أفعاله تعالى، لا بدَّ من أن تكون نفعًا، أو مؤدّيًا إلى نفع، ولا بدّ من أن يكون تعالى يفعلها لنفع غيره، على جهة الإحسان إليه، وإلا كان عبثًا؛ ولذلك يُوجب كون جميع أفعاله إحسانًا وتفضّلًا، وإنْ كان في أفعاله تعالى ما يكون واجبًا مع ذلك من حيث أوجبه على نفسه، بفعل فعله من تكليف وغيره. ولذلك يستحقّ على جميع أفعاله المدح والشكر. وما هذه حاله لا يكون مباحًا، لحصول صفة زائدة على حسنه.

[تحديد العقاب الإلـهي: حَسَن أم مُباح]

فإنْ قيل: هلا وصفتم ما يفعله من العقاب بأنه مباح، لأنه لا صفةَ له زائدة على حسنه، ولذلك لا يستحقّ به المدح؟

قيل له: إنّه وإنْ كان حاله كما ذكرتَ، فمن حيث يستحقّ المدح لو لم يفعله لم يُوصف بأنه مباح، كما لا يُوصف ما يستحق بفعله المدح بذلك، وإنْ لم يستحق ذلك إذا لم يفعله؛ لأنَّ مِنْ حقِّ المباح أنْ يكون فعل الفاعلِ له وأنْ لا يفعله بمزلة في أنّه لا يستحقّ به ذمًّا ولا مدحًا.

وبَعْد، فإنَّ من حقِّ المباح أنْ يكونَ فاعلُه قد أعلم أو دُلَّ من حاله على ما وصفنا. وذلك لا يتأتّى في القديم سبحانه. فلهذا لم يوصف ما يفعله من العقاب بأنه مباح، وإنْ كان لا صفة له زائدة على حُسْنه. وما عدا العقاب من

أفعاله تعالى، فحاله ما قدَّمناه، وإنْ كان فيه ما يحسن لتعلّقه بما هو إحسان، أو يؤدّي إليه، كالإرادة وما شاكلها.

[ماهيّة الفِعْل الحَسَن]

فإنْ قيل: لو كان حدُّ الحسن ما ذكرتموه، فيجب أنْ يَعْلمه جميع العقلاء حسنًا، متى علموا من حاله ما وصفتم. وفي الناس مَنْ يقول: إنَّ الحسن يَحْسُن بالأمر، وفيهم مَنْ يقول: إنَّ الحسن منه تعالى لكونه ربًّا مالكًا، ومنهم مَنْ يقول: فيما يستحقّ به الذمّ أنه حسنٌ، نحو قولهم: إنَّ الظلم يحسن من الله، وكل ذلك يعترض ما ذكرتموه.

قيل له: إنَّ مَنْ قال في الحَسَن إنه يحسن بالأمر، فقد علم ما قلناه، وإنما جهل ما له حَسُن، وجَهْلُه بذلك لا يخلّ بما ذكرناه. وكذلك مَنْ قال: يحسن الفعل مِنَ القديم تعالى مِنْ حيث كان ربًّا. فأمّا ما ذكرته آخرًا من اعتقادهم في الظلم أنه يحسن من القديم تعالى، فغير معترض على ما ذكرناه، لأنّا لم نَقُلْ إنَّ العلم بحُسْنِ الفعل من فاعل مخصوص ضروريٌّ، وإنما ادَّعينا ذلك في بعض الأفعال في الشاهد. وقد بيَّنا سقوط هذا السؤال في الباب الأول من وجوه؛ وذلك يُغْني عن إعادته.

وبَعْد، فإنّ ذلك يُقَوِّي ما قلناه؛ لأنّهم لما اعتقدوا في الظلم أنه كالعدل، في أنه جلَّ وعزّ لا يستحقّ به الذمّ، وصفوه بأنه حَسَنٌ؛ ولما اعتقدوا فينا أنَّا نستحقّ به الذمّ، ولا نستحقّه بالعدل، وصفوا الظلم بأنه قبيح منّا، والعدلَ بأنه حَسَنٌ، وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

فصل في بيان معنى التفضل والندب وما يتّصل بذلك

[معنى التفضّل]

اعلم أنّه لما عُلِم باضطرار أنَّ من الحسن ما له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، يستحقّ فاعله عليه المدح، نحو الإحسان إلى الغير، عُبِّر عنه بأنه: «تفضّل»، كما وصفناه بأنه إحسان وإنعام. وإنْ كان ذلك يفيد أنه يستحقّ المدح، وأنه نفعٌ يتعدّى إلى غيره على وجهٍ مخصوص، وأنه لا يستحقّ الذمّ

بأنْ لا يفعله؛ فلذلك لا يقال فيما يجب إيصاله من المنافع إلى الغير أنه تفضّل في الحقيقة.

[معنى الندب]

وقد يكون في الأفعال ما يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ بأن لا يفعله الذمّ، ولا يحصل نفعًا موصولًا إلى الغير، فيوصف بأنه ندبٌ، كالنوافل وما شاكلها؛ لأنها لِما تختصّ به من الصلاح وتسهيل الفرائض، تستحقّ بفعلها المدح، وتحلّ محل الإحسان والتفضّل. ويقلّ ما هذه حاله في العقليات، لأنّا لا نعلم من حالها ما وصفناه إلّا بالسمع، وإنْ كان التفضّل يعلم عقلًا. وإنْ كان ما يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في النهي عن المنكر أنه يحسن عقلًا، وإن لم يجب، كالدالّ على أنه في حكم النّدب الشرعي؛ لأنه يستحق، ويستحق به المدح، وإنْ لم يغلب على الظنّ أنَّ المُقْدِم على المنكر ينتهي عنده، فيقال: إنه حسان إليه. وكذلك القول في إرشاد الضالّ عن الطريق، وإنْ لم يمتنع أنْ يقال في ذلك أجمع: إنّ المقصد به تعريض الغير للنفع؛ فعاد الأمر فيه إلى أنه تفضل وإحسان، كقولنا في تكليف الله تعالى مَنْ يعلم أنه يكفر.

[أفعال الله ليست ندبًا]

وإنما لا تُوصف أفعاله بأنها ندبٌ، لأنّ فائدة ذلك أنْ نادبًا ندب إليه وجب عليه، وذلك يصحّ في العقلاء منّا دون الله تعالى، ولم يوصف فِعْلُ البهيمة بذلك.

ووصف الندب بأنه مرغّب فيه، يفيد أنَّ مُرَغِّبًا رغّب فيه، بأن وعد عليه منفعةً، أو ما يجري مجراه؛ لذلك لا تستعمل هذه الصفة فيه تعالى. ولو رغب تعالى في المباح والقبيح، لاستحقّا هذه الصفة، لكنه لمّا عُلِم أنه لا يرغب تعالى لحكمته إلّا فيما قدَّمناه، صار إطلاقُ هذه اللفظة يفيد كونه ندبًا، ووصف النّدب بأنه نَفْلٌ يفيد من حاله ما قدَّمناه، إذا عُلِم ذلك سمعًا.

[أفعال الله ليست تطوّعًا]

ووصفه بأنه تطوّع يفيد أنَّ فاعله فعله من غير وجوب، وأنه يستحقّ المدح به، وقد يستعمل ذلك في التفضُّل أيضًا. وكل هذه الصفات لا تستعمل

فيه تعالى، إلّا قولنا: «تفضّل»، وما تفيده من الصفات التي قدَّمناها؛ لأنه تعالى لا يفعل الفعل لنفعٍ آجل يصل إليه ـ تعالى عن ذلك ـ كالواحد منّا، فلذلك لم يوصف فعله بأنه ندبٌ ونَفْلٌ.

[ليس كل نفع تفضّلاً]

ولا يوصف كل نفع وصل إليه بأنه تفضّل، دون أن يكون حسنًا، وغرض الفاعل نفع الغير والإحسان إليه. ولذلك لا يقال في المنافع القبيحة كنحو فعل الثواب لمن لا يستحقّه، والتعظيم لمن لا يستحقه، بأنه تفضّل وإحسان. وإذا كان غرض الفاعل بما أوصله من النفع إلى غيره ضربًا من النفع لنفسه، أو دفع الضرر عنها، لم يوصف بأنه تفضّل وإحسان، وإنْ كان حسنًا.

[ليس كل نفعٍ نِعْمة]

ولا يقال فيه إنه نِعْمَةٌ إلّا إذا كان إحسانًا، ولذلك لا نصف الملاذ القبيحة بأنها نعمة.

ويوصف التفضّل بأنه خير؛ لأن معنى ذلك أنه نفعٌ حسن، ولذلك يوصف مَنْ أكثر مِنْ فعله بأنه خيِّرٌ، عند شيخنا أبي علي رحمه الله.

[الطاعة تكون في الواجب لا المُباح]

فأمّا وصف التفضّل والندب بأنه طاعة، فإنما يفيد أنه تعالى قد أرادهما على الوجه الذي وقعا منه، ولذلك يستعمل ذلك في الواجب أيضًا، ولا يستعمل في المباح. ولذلك يقال في الشيء الواحد أنه طاعةٌ معصية، إذا أُضيف إلى اثنين، ويقال: إنه طاعة من وجه، معصية من وجه، وإنْ أُضيف إلى واحد.

[شُبهة إطاعة الأمر دون الإرادة]

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ الطاعة إنما تكون طاعة، لموافقة الأمر دون الإرادة. وهذا بيِّنُ الفساد؛ لأنّ الآمر إنما يُطاع لموافقة أمره، من حيث علم كونه مريدًا لما أمر به. ولذلك لو علم أنه مريدٌ لذلك، لِغَيْر الأمر من إشارة وكتابة وغيرهما، لكان فاعل مراده مطيعًا. ولو حصل القول، وعلم

أنه غير مريد، لما تعلق القول به، أو أنه كارهٌ له، لم يكن فاعلُ ذلك مطيعًا. فقد صحَّ أنَّ المُعتبر في ذلك هو بالإرادة دون الأمر. ولذلك قلنا: إنَّ المُجَبِّرَة يلزمها أنْ تصف الكافِرَ بأنه مُطيعٌ لله كالمؤمن، لزعمها أنه قد فعل ما أراده الله. وإنّ قولها: إنه تعالى لم يأمره به، لا يُسْقط لزوم ذلك لها. وإنْ كان قولهم: إنه نهى عمّا أراد، وأمر بما لم يُرِد، جهالةٌ، نبيِّن فسادها من بعد.

[النظر والبحث طاعة]

ولا اعتبار في وصف الطاعة بذلك، بأنْ يكونَ فاعِلُها عالمًا بالمُطاع، وأنه مريدٌ لذلك. ولذلك قلنا في العقليات والنظر في معرفة الله سبحانه أنها طاعات، وإنْ وقعت قبل معرفة المطيع. ولذلك يقال في العاصي إنه مطيعٌ للشيطان، وإنْ لم يخطر الشيطانُ بباله.

وأمّا الكلام في: هل من شرط الطاعة أنْ يكون المُريد فوق المطيع في الرّتبة، فالذي كان الشيخ أبو علي رحمه الله يقوله: إنّ الطاعة تسمّى بذلك إذا وقعت ممّن هو دون المريد، كما يُقال في الأمر. فأما إذا كان الفاعل فوق المريد منه، فلا تسمّى بأنها طاعة، وإنما يقال إجابة، إذا وقعت على وجهٍ مخصوص. ولذلك لا يقال فيه جلّ وعزّ أنه مطيعٌ لنا إذا فعل ما أردناه منه؛ ولأن قولنا مطيع يُنْبِىءُ عن أنه دون المطاع في التعارف، فإطلاقه في الله تعالى يجب أنْ لا يصحّ.

[بين الطاعة والإصابة]

وأمّا شيخنا أبو هاشم، فقد قال ذلك في بعض المواضع. وقال في موضعٍ آخر: إنّ الحال في الكلّ سواء، وإنّ الرتبة لا اعتبار بها في هذه التسمية. وقال: إنَّ الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب، ولا باختلاف أحوال الموصوفين. فإذا كان وصف الواحد منّا بأنه مطيع لغيره يفيد أنه مُمْتَثِلٌ لما أراده، فيجب أن يَطَّرِدَ ذلك في كل مَنْ فعل ما أراده غيرُهُ منه. قال رحمه الله: وإنما تجنّب استعماله في القديم جلّ وعزّ من حيث كَثُر استعماله فينا، فصار ظاهره يوهم كون المطيع دون المطاع، وإلّا فحقيقته ما قدَّمناه. ودلّ

على ذلك بقوله سبحانه: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: الآية ١٨]؛ فوصف تعالى مَنْ يشفع إليه بأنّه مطاع، ولا يكون كذلك إلّا وهو تعالى مطيعٌ له، إذا أجابه إلى مراده.

ويقول الشاعر:

رُبَّ مَنْ أنضجتَ غيظًا صدره   قد تمنّى لي موتًا لم يطعِ[1]

فالموت من فعل الله تعالى، فلا يصحّ أنْ يقال إنه لم يطع بفعله، إلّا ولو فعله لكان بفعله مطيعًا للمتمنّي. وهذا بيِّنٌ في بيان ما قاله.

وعلى هذه الطريقة يقال في الواحد منّا إنه يطيع الشيطان بالمعصية، وإن اعتقد فيه أنه فوق الشيطان في الرتبة. وقد يستشير الرجلُ غَيْرَه، فإذا أشار عليه بالصواب ففعله، يقال: إنه أطاعه، وإنْ كان فوقه في الرتبة. والقول في المعصية كالقول في الطاعة، فيما ذكرناه الآن من الخلاف.

فصل في بيان حدّ الواجب وما يتصل به

[تحديد الواجب وأنواعه]

قد عُلِم باضطرار أنّ في الأفعال ما إذا فعله الفاعل يستحقّ به المدح، وإذا لم يفعله يستحقّ الذمّ، فعبَّرنا عنه بأنه واجب. وذلك نحو الإنصاف، وشكر المُنْعم، واعتقاد الفضل من المُحسن والمُسيء، إذا لم يعرض فيها وجهٌ من وجوه القبح. فالعلم بما وصفناه من حالها ضروريٌّ؛ فمن خالف في معنى ما ذكرناه، فهو دافعٌ للضرورة، وقوله غير معتدّ به، فإنْ سلَّم ذلك، وأبى أنْ يسمّيه واجبًا، فهو مخالف في العبارة. وتسمية أهل اللغة ما صفته ما ذكرناه بأنّه واجب، يقضي على بطلانه قوله. وهذا الضرب ينقسم إلى قسمين: أحدهما إذا لم يفعله بعينه يستحقّ الذمّ، فوصف بأنه واجب مضيَّق فيه، وذلك كالتفرقة بين المُحسن والمُسيء، وشكر المنعم في أوقات مخصوصة. والثاني ما إذا لم يفعله، ولم يفعل ما يقوم مقامه، يستحقّ الذمّ، وإنْ فعل ما يقوم مقامه لم يستحقّ الذمّ، فَوَصْف بأنّه واجب مخيَّر فيه. وذلك كقضاء الدَّين

(١) البيت لسويد بن أبي كاهل في التمثيل والمحاضرة للثعالبي (ص ٨٨).

الذي لا يستحقّ الذمّ إذا لم يعطه، متى أعطاه مَنْ أمره به، وكالكفارات الشرعية التي خُيِّر فيها.

[بيان حدّ الفرض]

ويُوصف الواجب بأنه فَرْضٌ، إذا علم من حال ما قلناه، وأوجبه موجب. ولذلك نُقِلَ استعماله فيما لم يقدر بالشرع، ولم يوجب به. ولذلك لا يستعمل فيه تعالى، ولا يبعد أنْ يكون إنّما سمّي بذلك؛ لأنّ أصل الفرض هو التقدير. ولذلك قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النُّور: الآية ١]، ويقال في المواريث فرائض. وقيل في الزكاة: فرائض الإبل والغنم. وعُلِم أنَّ الواجب الشرعي لا بدّ من ورود التقدير في وجوبه، فقيل له إنه فرض، ولذلك قلَّ استعماله في العقل.

[صفات الواجب]

ولا فصل بين الواجبات أجمع في صحة وصفها بذلك، عُلِم وجوبُها من طريق مقطوع أو من خلافه؛ لأنّ المُستفاد بالاسم يُعتبر به صفته دون الطريق إلى إثباته، كقولنا في سائر الأسماء المفيدة أنّ اختلاف الطرق إلى العلم بكونها كذلك، لا يؤثّر في استحقاق الاسم، كالحَسَن والندب والواجب وغيره.

فأمّا وصفه بأنه حَتْمٌ ولازمٌ، فصحيحٌ، ويفيد أنّ ما يفيده الواجب، ووصفه بأنه يستحقّ، يستعمل إذا كان له مستحقّ قد استحقّه لأمرٍ متقدم، وإنْ كان قد يقال ذلك في الحقوق التي لا تجب كما نقوله في العقاب.

[شُبْهة تحديد الواجب]

فأمّا مَنْ حدَّ الواجب بأنه الفعل الذي تَرْكُه قبيحٌ، أو الفعل الذي إذا لم يفعله القادر فلا بدّ من أنْ يفعله معه أو قبله فعلًا قبيحًا؛ أو أنه الفعل الذي يَقْبُح للانصراف عنه، أو أنه افعل الذي أمر به ونهى عن تركه، أو أُريد وكره تركه، أو أنه الفعل الذي في فعله مصلحة وفي تركه مفسدة، فسنبيِّن فساده من بعد، فإنّ له موضعًا في الأصلح وغيره، يجب استقصاء القول فيه.

ويبطل ذلك أجمع بوجه واحد نشير إليه: وهو أنه كان يجب أن لا يعلم الواجبَ واجبًا مَنْ لا يعلم ما وصفناه في هذه الحدود؛ وفي عِلْمنا بأنّ العاقل يعلم الواجبَ واجبًا، وإنْ لم يعلم أنَّ مَنْ لم يفعله يفعل تركًا، أو قبيحًا، أو انصرافًا، أو أنّ هناك آمرًا وناهيًا، أو أنّ فيه مصلحة في المستقبل، دلالةٌ على فساد هذه الحدود أجمع.

[نقض بعض المفاهيم]

فإنْ قيل: فيجب بمثل ذلك فساد حدّكم؛ لأنّ مَنْ لا يعلم تعلُّقَ الأفعال بالفاعل، قد يعلم الواجب واجبًا.

قيل له: إنّ العلم بذلك في الجملة لا يصح، إلّا وقد علم أنّ في الأفعال ما يتعلق بالفاعل، ويقع بحسب قصده على الجملة، وإنْ كان تعيين مَنْ يتعلق به، والوجه الذي عليه يتعلق، يحتاج إلى دلالة.

فإنْ قيل: كيف نعلم أنَّ مَنْ لم يفعل الواجب يستحقّ الذمّ باضطرار، وذلك مَبْنِيٌّ على كونه قادرًا وعالمًا، والعلم بهما مكتسب، وما يُبْنَى من العلوم على المكتسب لا يصح كونه ضروريًّا؟

قيل له: إنّ العلم بأنّ الإنصاف لم يقع من زيد ضروريٌّ، وإنْ كان ما يتقدّمه من العلم بأنه قادر لا يكون إلّا مكتسبًا، كما أن العلم بأنّ الحجر لم يتحرك ضروري، وإنْ كان العلم بأنّ الذي لم يحرّكه قادر على ذلك مكتسبٌ. وليس ذلك ما يُنبى عليه بناء الفرع على الأصل؛ فصحَّ ما قلناه من حدِّ الواجب، وثبت أنَّ كل فعل عُلِم من حاله أنه جلَّ وعزّ لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ، يجب وصفه بأنه واجب. وذلك كالثواب، والألطاف، وتمكين المكلّف، إلى ما شاكله. وقد يكون في أفعاله مضيَّق ومخيَّر فيه؛ لأن أكثر الألطاف التي المعلوم من حالها أن المكلّف يختار عندها بعينه الواجب، ولولاه لما اختاره، هو واجب مضيَّق فيه، وإنْ كان الثواب والأقدار يكون مخيّرًا فيه، لكونه قادرًا من ذلك على ما لا نهاية له، من حيث لا يتعلق حقّ المثاب بعين مخصوصة، ولا يتعلق التكليف بفعلٍ معيّن. فلذلك لم يجب عليه تعالى أنْ يفعل فيه قُدْرَةً مخصوصة، بل سائر القُدَر تقوم مقامها، وإن اختلفت من حيث اشتركت فيما تتناوله من أجناس المقدورات.

[ماهية الواجب ومعناه عند الله والإنسان]

فقد صحّ بهذه الجملة أنَّ كل فعل عُلِم من حال القادر عليه أنه إذا لم يفعله يستحقّ الذمّ، فيجب كونه واجبًا، وإنْ اختلفت الطرق التي بها يعلم ذلك من حاله؛ لأنّ اختلاف الطرق الموصلة إلى العلم بالصفة لا تؤثر في حقيقة الصفة، لا يَختلف، وإنْ كان الواجب لها قد يختلف.

وكذلك اختلاف وجه وجوب الواجبات لا يؤثر في ذلك من حالها، من حيث ثبت أنّ حقيقة الصفة لا تختلف، وإنْ كان الموجب لها قد يختلف على ما قدَّمناه في أنَّ حدّ وصفه تعالى بأنه عالم، ووصف الواحد منّا بذلك متّفق، وإنْ كان الموجب لذلك فيه وفينا يختلف. وكذلك القول في حقيقة الموجود أنه يتّفق، وإنْ كان فيه ما يوجد لذّاته، وفيه ما يوجد بإيجاد المُوجِد له. ولذلك قلنا إنَّ الواجب من جهة العقل والسّمع لا يختلف حدّه؛ لأنَّ أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه، فاختلافهما لا يؤثر فيه، وفي معناه. ولذلك قلنا إنّ إضافة وجوب الواجب إلى العقل لا تغيِّر معناه؛ لأن الغرض بذلك أنّ العلم بوجوبه أوّليٌّ في العقل، أو الدالّ على وجوبه معلومٌ بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العملي، لما عُلِم بالسمع وجوبه، وهذه جملةٌ بيِّنةٌ في بيان حقائق هذه الأوصاف ومعانيها.

فصل في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة وما يتّصل بذلك

[حقيقة العدل]

اعلم أنّ الذي يختصّ بهذه الصفة من الأفعال كلُّ فعلٍ فَعَلَهُ لينتفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضرّه به. وأمّا ما يفعله الفاعل منّا بنفسه لمنفعة، أو دفع مضرّة، فإنه لا يوصف بذلك؛ فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنه عدلٌ. ومتى نفع غيره، أو أضرَّ به، على وجهٍ يحسن، قيل: إنه عدل عليه، وإنّ ما فعله عدل. ولذلك لا يقال في القاضي إنه يعدل بين الخصوم، ويقال ذلك فيه إذا كان ما فعله بهم حسنًا وإنصافًا، كان نفعًا أو ضررًا.

[تمييز العدل عن الخير]

ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه أنه عدلٌ، لأنَّ جميع ذلك يفعله بغيره، إمّا لمنفعة أو لمضرّة. ولذلك وصفنا ما نفعله من العقاب بأنه عدل وحكمة، وإنْ لم نصفه بأنه خيرٌ وتفَضُّلٌ، من حيث لم يكن نفعًا، وإنْ كان حسنًا. ووصفنا ما يفعله بأهل الجنّة عدل، من حيث كان نفعًا لهم، وإيصالًا لما استحقّوه إليهم. ولا يشذّ عن أفعاله تعالى شيء إلّا ما يبتدئه من خلق المكلّف وإحيائه؛ لأنّ ذلك لا يوصف بأنه فعله لينتفع به الحيّ أو يضرّه، لأنّه نفسه ممّا به يصح النفع أو الضر، فيتعذّر أن يقال في على ما بينّاه أنه عدلٌ، وإنْ كان من حيث التعارف يوصف بذلك؛ لأنّه لا خلاف أنَّ جميع أفعاله تعالى عدلٌ وحكمةٌ.

وأمّا وصفُ ما يفعله الساهي بغيره من ضرر أو نفع بأنه عدل، فبعيدٌ، وإنْ كان حسنًا؛ لأنه لا يفعله لينفع المفعول به أو يضرّه، فهو من هذا الوجه في حكم ما لا يتعدّاه.

[الله العدل]

فأمّا وصفه تعالى بأنه عدل، فمجازٌ أُقيم مقامَ وَصْفِه بأنه عادل، كما قيل فيه تعالى إنه سلامٌ، وإنه رجاءٌ، وغياث، وجواد، إلى ما شاكله؛ لأنّ حقيقة ما ذكرناه هو الفعل، ولا يجوز أن يكون حقيقة لمن فعل ذلك الفعل، لأن الاسم الجاري على الفعل لا يستحقّه مَنْ فَعَل ذلك الفعل على جهة الاشتقاق، لأنّ مِنْ حقِّ الاسم المشتقّ مِنَ الفعل، أنْ تتغيّر صيغته عن صيغة اسم الفعل.

وأمّا وصفُ الشاهد بأنه عدل، فالمقصدُ به أنه مختصٌّ بأوصاف: نحو كونه بالغًا، حرًّا، مسلمًا، مجتنبًا للكبائر، إلى ما شاكله. وكذلك القول في وصف المُخْبِر بذلك، وإنْ كان ما يُراعى في المُخْبِر من الصفات التي معها يجب قبول خبره غير ما يُراعى في الشاهد.

وقد يقال في المؤمن الذي يستحقّ الثواب بأنه عدل، ويُراد بذلك أنه مستحقٌّ للمدح. وكل ذلك مجاز وحقيقته ما قدَّمناه.

[اعتراض على رأي]

ووصفنا للفعل بأنه حكمة، يفيد ما ذكرناه في العدل. ولا يصحّ أن يقال إن العدل هو كلُّ فِعْلٍ حسن، على ما ذكره، شيخنا أبو علي رحمه الله في عرض كلامه؛ لأنّ ذلك يوجب القول بأنّ قيام الإنسان وقعودَه، وأكله وشربَهُ، عدلٌ وحكمةٌ؛ وفي ذلك خروج عن التعارف في هذه التسمية.

[شُبْهة «إما عدل وإما جور»]

فإنْ قيل: فهذا يوجب خروجَ بعض الأفعال من أن تكون عدلًا أو جورًا، وذلك مُحال.

قيل له: لا وجه يوجب إحالة ذلك، بل هو الصحيح؛ لأنّ ما يختصّ الفاعل منّا من الأفعال الحسنة، لا يوصف بأنّها جور ولا عدل. والذي ذكرتَهُ مؤكّد لما حدَّدنا به العدل؛ لأنَّ العدل نقيض الجور والظلم. وقد عُلِم أنَّ الظلم هو ما يفعله بغيره من المضارّ القبيحة؛ فيجب أن يكون العدل ما يفعله بغيره من المضار الحسنة، وما يجري مجراها.

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنّ العدلَ هو كلُّ ضرر حسن يفعله بغيره حتى يكون نقيض الظلم؟

قيل له: لو كان الأمرُ كما ذكرتَهُ، لوجب أن لا يوصف شيءٌ من أفعال الله تعالى بأنه عدل إلّا العقاب فقط؛ وكذلك كان يجب أنْ لا يوصف مَنْ أنصف غيره، أو أنصف بين الخصمين بأنه عادل، بما فعله على مَنْ نفعه. وهذا بيِّن السقوط؛ فيجب أن تكون حقيقتُه ما ذكرناه.

وإنما شارك النفعُ الحسنُ الضرر الحسن إذا فعل بغيره؛ لأنّ كليهما من حيث الحسن يجريان مجرًى واحدًا، في أنّهما في المعنى نفع. وليس كذلك حال الظلم، لأنّ النفع منه، لا يقوم مقام الضّرر، فيما له وُصِف بأنه ظلم.

فأمّا قولنا عند أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل، فإنّا نقصد به غير ما تقدَّم ذكره: وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه، وأنّ أفعاله لا تكون إلا حكمةً وصوابًا.

فصل في أن القبيح إنما يختص بذلك لكونه على حال وحكم فارق به الحسن وكذلك حال مفارقة الندب للواجب

[ماهيّة القبيح]

اعلم أنّ القبيح إذا صحّ أنَّ فاعله يستحقّ به الذمّ، إذا أمكنه التحرّز منه، وأنه ليس له أن يفعله، وفارق الحسن الذي له فعله ولا يستحقّ به الذمّ، فلا بدّ من أن يُفارقه بصفة قد اختصّ بها. كما أنَّ مَنْ صحَّ الفعلُ منه، يجب أنْ يفارق مَنْ يتعذّر عليه على كل وجه؛ فلذلك قلنا في القبيح إنّه لا بدّ من اختصاصه بحال لكونه عليها صار قبيحًا، واختصّ بالأحكام التي ذكرناها، وفارق الحسن.

[أحكام القبيح ومُفارقته للحَسَن]

وكذلك القول في مفارقة الندب للواجب، وأحد الوجهين للآخر في الأحكام التي قدَّمناها، لأنها لو لم تختصّ بأحوال تفترق فيه، لم تختصّ بهذه الأحكام التي قدَّمناها. يُبيِّن ما قلناه أنّ الشيءَ الواحد قد يفارق ما هو من جنسه في القبح، فلا يمكن أن يقال أن كونه قبيحًا ينبىء عن جنسه، وقد شاركه ما ليس بقبيح في سائر الأوصاف، فلا بدّ من أن يختصّ بصفة لكونه عليها قَبُح. ولا يمكن أنْ يقال: إنّ قُبْحه لأمرٍ يرجع إلى غيره، لأنّ ما استحقّ صفةً من الصفات لأمرٍ يرجع إلى غيره، لا تتعلق به لأجله الأحكام، نحو المعلوم والمذكور. وقد علمنا أن للقبيح أحكامًا تخصّه، فلا بدّ من أن يكون المقتضى لتلك الأحكام ما هو عليه. كما أن المقتضى لصحة الفعل ما عليه الفاعل، وليس هذا من مفارقة الباقي للحادث بسبيل؛ لأنّ ذلك لم ينبىء عن اختصاصه بحال، من حيث أفاد وصفنا له بأنه باقٍ دوام وجوده، فالمستفاد به هو الوجود، ويفيد بذلك فيه أنّ وجوده غيرُ متحدّد، وأنه دائم.

وليس كذلك حال القبيح، لأنّه فيما يتعلق به من الأحكام، بمنزلة مَنْ صحَّ منه الفعل؛ فكما أنَّ مَنْ صحَّ ذلك منه، يجب اختصاصه بحال يتبيّن بها ممّن يتعذّر، فكذلك يجب اختصاص القبيح بأمرٍ يفارق به غيره، لولاه لم يختصّ بالأحكام التي ذكرناها.

[القبيح شرعًا هو القبيح عقلًا]

فإنْ قيل: فيجب على هذا القول أنْ يكون ما قَبُح شرعًا يختصّ بأمر يتبيّن به مما حَسُنَ بالشرع، وهذا إنْ قلتموه لم يصح، لأنّ مثل القبيح في سائر أحواله قد يحسن بالشرع، وإنْ لم تقولوا به نقضتم ما قدّمتموه؟

قيل له: إنّ قولنا في القبيح الشرعي كقولنا في العقليّ، ولا يجوز عندنا أن يحسن مثل ما يقبح بالشرع، إذا وقع على الوجه الذي وقع عليه، كما لا يجوز ذلك في العقلي.

فأمّا وجود ما هو من جنسه من غير أن يقبح، فصحيحٌ في العقليات والشرعيات جميعًا، إذا فارقه في الوجه الذي له قَبُح. لكن القبيح العقلي يقْبُح لاختصاصه بصفة ترجع إليه، والشرعي يقبح من حيث يؤدّي إلى القبيح، أو الانتهاء عن الواجب، وإنْ كان إنما يؤدّي إلى ذلك لحكم يختصّ به، يُفارق به ما لا يؤدّي إلى ذلك.

[تصحيح بعض الشُّبُهات]

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز اختصاص العَرَض بمحل دون غيره، من غير أنْ يختصّ بحال لكونه عليها، صحّ ذلك فيه، وجاز كون بعض الجمد حيًّا دون غيره، وإنْ لم يختصّ بصفة من غير اختصاص بحالٍ يبيّن بها من غيره وجاز مفارقة الأسود للأبيض، فإن لم يختصّ بصفة، وجاز مفارقة القديم تعالى في وجوب الوجود له لسائر الموجودات، من غير اختصاص بحال يبيّن بها منها، فهلّا جاز مثله في مفارقة القبيح للحسن، والندب للواجب؟ وذلك أنّ العرض ليس له بحلوله في المحل صفةٌ زائدةٌ على وجوده، فلذلك لم نعلّله كتعليلنا القبيح في مفارقته لغيره، واستحالة وجوده في غيره نفي لا يصح أيضًا أن يعلّل. أمّا ما يصح أن يحيا من الجمد دون غيره، فلأنه قد اختصّ بضرب من التنبّه والرطوبة وغيرهما، فقد حصل مفارقًا له بأمرٍ مّا لأجله صحَّ أن يحيا دونه.

فأمّا مفارقة المعدوم للموجود، فلأن للموجود حالًا بكونه موجودًا، بَانَ بها من المعدوم، وإن لم يكن للمعدوم بكونه معدومًا حال.

وأمّا مفارقة الأسود والأبيض، فلوجود معنيين ضدّين فيهما.

وأمّا القديم جلّ وعزّ، فإنّما وجب له الوجود، لاختصاصه بحال يبيّن بها من سائر الموجودات؛ فيجب على هذه الطريقة أنْ يفارق القبيحُ الحسن لأمرٍ مّا. فإذا لم يصح أن يكون لوجود معنى ـ ولا لزوال ما يختصّ به الحسن ـ فيجب أن يكون لوقوعه على وجه مخصوص يبيّن به منه، وكذلك القول في الحسن ومفارقته للواجب، ومفارقة الواجب للندب.

[نسبيّة القبيح المحسوس وإطلاقية القبيح العقلي]

فإنْ قيل: أليس قد صحّ مفارقة الخِلْقة القبيحة للخلقة الحسنة، لأمرٍ يرجع إلى غيرهما، من غير أن تختص إحداهما بما تفارق به الأخرى، فهلّا صح مثله في مفارقة القبيح العقلي للحسن، ومفارقة الندب للواجب؟

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد قال: إنّ الخلقة القبيحة لا بدّ من أن تفارق الحسنة بأمرٍ تختص به، ولذلك ينفر الطبع عنها دون الأخرى. فالحال فيهما على هذا القول كالحال في مفارقة القبيح العقلي للحسن. ولكن الأمر وإنْ كان كما قاله رحمه الله، فقد يصح أن يَستحسن نفس الخلقة التي يَستقبحها، بأن توجد فيه الشهوة بدلًا من النفور. وذلك يوجب أنّ كونها قبيحة يرجع إلى حال المُسْتَقْبِح، وإنْ كان لا بدّ من إثبات الخلقة على صفة لكونها عليها يصحّ أن يستحسنها تارةً ويستقبحها أخرى، ويصحّ أن لا يستقبحها ولا يستحسنها، فليس يصحّ أن يقال إن ما هي عليه من الصفة يؤثر في استحسانها أو استقباحها. وليس كذلك حال القبيح العقلي؛ لأنّه لا بدّ من إثباته على وجه يقتضي كونه قبيحًا، ويستحيل فيه خلافه. ولذلك يستحيل مع كونه ظلمًا أن يستحسن كما يستقبح، أو لا يستحسن ولا يستقبح. فقد صحّ على كل حال الفرقُ بين الأمرين.

[قبيح المبدأ لا قبيح النتيجة]

ولا يصح أنْ يقال إنّ الرجوع بكون الظلم قبيحًا إلى كونه ظلمًا فقط؛ لأنّا نعلم باضطرار أنّ القبائح في كونها قبائح تتفق، وإنْ افترقت فيما أوجب كونها كذلك. ولا يصح أنْ يكون المستفادُ بما يتّفق فيه هو المستفاد بما يختلف فيه.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ قولنا قبيح، لا يفيد إلّا أنه ليس لفاعله أن يَفعله إذا علمه كذلك، أو أنه إذا فعله يستحقّ الذمّ؛ لأنّ هذا الحكم إنّما صح فيه من حيث كان قبيحاً. فلو كان هو المراد بقولنا إنّه قبيح؛ لأدّى إلى تعليل الشيء بنفسه، وذلك يصحّح ما قدّمناه من أنّ القبيح لا بدَّ من أن يفارق الحسن بحقيقة ينفصل بها منه.

فصل في بيان ما له يقبح الفعل أو يحسن ويجب وما يتصل بذلك

[تبيان جوهر القُبْح ومفارقته للحَسَن والواجب]

اعلم أنه إذا ثبت أنّ القبيح العقلي نحو الظلم والكذب لا بدّ من أن يفارق غيره لأمرٍ يختصّ به، فلا بدّ من شيء يقتضي كونه كذلك، لولاه لم يكن بأنْ يكون قبيحًا أوْلى من أن يكون حسنًا، ولا بأن يكون هو القبيح أوْلى من أن يكون غيره بهذه الصفة. ولا بدّ من أن يكون ما له قبح معقولًا إنْ كان حالًا يختصّ بها أو وجود معنًى أو حالًا لفاعله؛ لأنّه لا فصل بين أن يقال إنه قبيح لأمرٍ لا يعقل، وبين أن يقال إنه قبيح لا لمعنى أصلًا. ولا فَصْل بين ذلك وبين القول بأنّ ما له تحرك الجسم، وله صحّ الفعل من القادر، لأمرٍ لا يُعقل، فإذا بطل ذلك صحّ أنه معقول، وأنه بخلاف ما لا دليل على علّته، نحو علّة حاجة الحياة إلى التنبّه، وكيفية تعلق الشرعيات بما هي مصلحة فيه، إلى ما شاكله؛ لأنّ ذلك إنّما لم يصح العلم بعلَّته، لأنّا مع الاختبار والبَحْث لم نقف عليها. والأمر فيما له ولأجله قَبُح القبيح بالضدّ من ذلك، لأن عند التأمّل قد وقفنا عليه كوقوفنا على ما له تحرّك الجسم، وصحّ الفعل من القادر؛ لأنّا متى عَلِمنا الظالم ظلمًا، عَلِمْناه قبيحًا، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحًا، فصار كونه ظلمًا في أنه المقتضي لقبحه؛ كصحة كونه قادرًا في أنه المقتضى لصحة الفعل منه وكوجود القدرة في أنه يقتضي كونه قادرًا. فإذا صحّت هذه الجملة، فالواجب أنْ نبيّن ما له قَبُح القبيح، وحَسُن الحسن، ووَجَبَ الواجب، ونُبْطِل سائر ما ذكروه في هذا الباب.

[أقسام القبيح والحَسَن والواجب]

وجملة ما نقوله: إنّ القبيح على ضربين: أحدهما يَقْبُح لأمرٍ يختصّ به، لا لتعلّقه بغيره، وذلك نحو كون الظلم ظلمًا، والكذب كذبًا، ونحو إرادة

القبيح، والأمر بالقبيح، والجهل، وتكليف ما لا يُطاق، وكفر النّعمة. والثاني يَقْبُح لتعلّقه بما يؤدّي إليه، وذلك كالقبائح الشرعية التي إنّما تقبح من حيث تؤدّي إلى الإقدام على قبيح عقليّ أو الانتهاء عن بعض الواجبات. وترك الواجب يلحق بالقسم الأوّل، لأنّه إنّما يقبح من حيث كان تركًا له، وإنْ كان يفارقه في أنّ ما له يقبح يقتضي تعلّقه بالمتروك الواجب. والقول في الحسن، وفي أنه ينقسم إلى قسمين، كالقول في القبيح؛ لأنّ فيه ما يحسن لأمرٍ يخصّه نحو الإحسان، والانتفاع الذي لا يؤدّي إلى ضرر، وفيه ما يحسن لكونه لطفًا كذبح البهائم، إلى ما شاكله. وكلك القول في النّدب، لأنّ الإحسان لأمرٍ يخصّه صار ندبًا له، والنوافل صارت كذلك لأنّها تُسهّل فعل الواجب. والقول في انقسام الواجب إلى هذين القسمين كالقول في القبيح. ألَا ترى أنّ شكر المُنْعم، والإنصاف، والتفرقة بين المُحسن والمُسيء، تجب لأُمور تخصّها، والواجبات الشرعية لكونها مصلحة ولطفًا.

[مُغايرة القبيح للحَسَن بالاستحالة الزائدة]

واعلم أنّ الحسن يفارق القبيح فيما له يحسن؛ لأنَّ القبيح يقبح لوجوهٍ معقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسنَ يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلّها عنه، وحصل له حال زائدة على مجرّد الوجود يخرج بها من أن يكون في حكم المعدوم. ولذلك لا يصحّ عندنا أنْ نعلم الحسن حسنًا إلّا مع العلم بانتفاء وجوه القُبْح عنه. ومتى ثبت كونه حسنًا، فإنّما يَحصل ندبًا لحال زائدة، وواجبًا لحال زائدة. ولا يصح أن يكون ما له قبح القبيح جنسه ولا وجوده أو حدوثه، ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى.

[لا نسبيّة القبيح والحَسَن العقليين]

ولا يجوز أنْ يكون الموجبَ لقبحه أحوالُ الفاعل منّا، نحو كون الواحد منا محدثًا مربوبًا مملوكًا مقهورًا مغلوبًا. ولا يجوز أن يكون ما له يقبح القبيح منّا النهي، ولا أنا نتجاوز به ما حدّ به ورُسِمَ لنا. ولا يجوز أن يكون ما له حَسُنَ الحسن الأمرُ، وأنا لم نتجاوز به ما حُدَّ ورُسِم لنا. ولا يجوز أن يكون الموجب لحسن أفعاله جلّ وعزّ أنه ربٌّ مالك ناهٍ آمر، ناصبٌ للدليل، متفضّل.

ونحن نبيّن القول في ذلك مفصّلًا، ونبيّن أنّ ما أوجب قُبْحَ القبيح متى حصل يجب كونه قبيحًا. وكذلك ما أوجب حُسْنَ الحسن، ووجوبَ الواجب، ونبيِّنُ أنّ هذه القضية لا تختلف باختلاف الفاعلين، وأنّ حكم أفعال القديم تعالى في ذلك حكمُ أفعالنا. وإنّما لم نُدْخِل في هذه الجملة القولَ بأنّ القبيح لا يجوز أنْ يَقْبُحَ من حيث ليس لفاعله أنْ يفعله، أو من حيث يجب عليه ألّا يفعله، أو من حيث لا يحسن منه تعالى؛ لأنّ ذلك هو معنى القبيح وحده، ولا يصحّ تعليل الشيء بنفسه. ونحن نبيّن ما أجملناه فصلًا فصلًا، إنْ شاء الله.

فصل في ذكر تفصيل الوجوه التي لها يقبح القبيح

[اتفاقية حقائق صفات القبيح واختلاف أسبابه]

اعلم أنّ القبائح وإنْ جَمَعَها حدٌّ واحدٌ على ما قدَّمناه، فالوجوه التي لها تكون قبيحة تختلف. وذلك غير مُنْكر، لأنّ الذي يجب الاتّفاق فيه حقائق الصّفات. فأمّا ما له حصل الموصوف على الصّفة يجوز أن يختلف. وقد بيَّنا ذلك في كتاب الصّفات. وإذا صحّ ذلك فالكذب يقبح لأنه كذبٌ، والظلم لأنه ظلم، وكفر النعمة لأنه كفر النّعمة، وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يُطاق، وإرادة القبيح، والجهل، والأمر بالقبيح، والعبث، لكونها بهذه الصّفات. وذكر جميع القبائح يطول، ونحن نشير إلى أصولها.

[أُصول القبيح]

فالكلام قد يقبح لأنه عبث، وقد يقبح لأنه أمرٌ بقبيح؛ ولأنّه نهيٌ عن حسن؛ ولأنه كذب؛ ولأنه إباحة القبيح أو حظر الحسن، أو إيجاب ما ليس بواجب، أو ترغيبٌ في قبيح أو مُباح أو تزيينٌ له، أو وعدٌ على ما لا يستحقّ به الثواب بالثواب، أو توعدٌ على ما لا يستحقّ به العقاب بالعقاب، أو أمرٌ بما لا يُطاق، أو سؤال له، أو نهيٌ عنه، أو إخبار عمّا لا يحقّه المخبر، أو أمر لمن لم يحصل على الشرائط التي معها يحسن أمره، أو تكليف لما ليس له صفة زائدة على حسنه إذا لم يحصل له ضرب من الفائدة، أو لكونه استفسادًا في التكليف؛ كنحو ما ورد به الشرع من حظر القراءة في حال الجنابة وحال الحَيْض.

[تفضيل قبيح الإرادة]

والإرادة تقبح لكونها عبثًا؛ كإرادة تصرّف الناس على التفضيل، وكتقديم إرادة القديم تعالى لأفعاله المبتداة لو قدَّمها، وكإرادة الواحد منّا الإرادة من نفسه في الحال. وقد تقبح لكونها إرادة للقبيح، أو إرادة لما لا يُطاق، أو إرادة للفعل ممن تكمل فيه شرائط التكليف. ولذلك لا يحسن منه تعالى أنْ يريد الفعل من المجانين أو العَجَزة. وقد تقبح لتعلّقها بِحَسَن لا صفة له زائدة على حُسْنه، إذا لم يكن للمريد فيها منفعة. وقد تقبح إرادة ردّ الوديعة على وجه الاختداع. وقد تقبح لأنها إرادة العقاب بنفسه.

[قبيح الكراهات]

وحكم الكراهات يقارب حكم الإرادات، وإنْ كان فيها ما هو بالضدّ من الإرادة؛ ككراهة الحسن الذي يقبح لأنها متعلقة بالحسن، وإنْ كانت الإرادة إنما تقبح إذا تعلّقت بالقبيح. فأمّا من حيث تحصل عبثًا، أو كراهة لما لا يطاق، إلى ما شاكله، فهي تقارب الإرادة.

[قبيح الاعتقادات والظن]

وأمّا الاعتقادات فقد تقبح لأنها جهل، ولأنها ظنّ لا أمارة له، أو في موضع يقدر على العلم بدلًا منه إذا جعلنا الظنّ من قبليهما. وقد يقبح الظنّ لكونه عبثًا أو مفسدة، وقد يقبح الاعتقاد لأنه تقليد، وقد يقبح لأنه ينخبت. وكل ذلك يقبح من حيث حصل اعتقاداً لا نأمن كونه جهلًا من غير تعلق بأمرٍ يوجبه، أو يجري مجرى الموجب له.

[قبيح النظر والندم والنهي والآلام]

والنظر قد يقبح لكونه عبثًا ومفسدة، وإنْ كان ما يؤدّي إلى كشف حال المنطق فيه لا يقبح ألبتّة.

والندم قد يقبح لكونه ندمًا على حسن، ولكونه عبثًا مفسدة، إلى ما شاكله. وكذلك القول في النهي.

والآلام قد تقبح لأنها ظلم، وقد تقبح إذا كانت عبثًا.

وقد يقبح الغمّ إذا كان عبثًا، وإنْ كان ذلك مما يدخل في باب الاعتقاد عندنا.

[قبيح اللذّات]

واللذّات قد تقبح لحصول ضرر يوفّى عليها، ولكونها مفسدة، وإنْ عاد ذلك إلى أنه ضررٌ آجل. وقد يقبح لكونه غير مستحقّ؛ كإثابة مَنْ لا يستحق الثواب.

وأمَّا الأكوان، والاعتمادات، والتآليف، فليس فيه وجهُ قبح تختصّ به. وإنما تقبح لكونها عبثًا أو ظلمًا أو مفسدة، إلى ما شاكله. وقد دخل فيما ذكرناه القبائح الشرعية، لأنها تقبح من حيث كانت مفسدة، ومؤدّية إلى ضرر.

وأمّا الفصل بين ما يُعْلم قبحه من جملة ما ذكرناه باضطرار، وبين ما يعلم باكتساب، فمعلوم بالاختبار؛ لأنّ كلَّ عاقل يعلم قُبْحَ الظلم متى علمه ظلمًا، والكذبِ متى علمه خاليًا من نفع أو دفع ضرر، والأمرِ بما يُعْلم قبحه ضرورةً إذا خلا من نفع أو دفع ضرر، وتكليف ما لا يُطاق إذا لم يحصل فيه نفع أو دفع ضرر، إلى ما شاكله.

ولا قبيل من القبائح إلّا وله أصلٌ يعلم قبحه باضطرار، ليصح أنّ يجعل أصلًا فيما يُعلم باكتساب.

[معرفة القبيح بالعقل لا بالسمعْ]

وجملة ما يُؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال أنه على أضرب، منه ما يجب بالسمع، وكان مثله في العقل قبيحًا، كنحو الصلاة وغيرها؛ ومنه مُرَغَّبٌ فيه كان مثله في العقل قبيحًا كنوافل الصلوات، ومنه واجب كان في العقل مثله حسنًا كالزكوات والكفّارات، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحًا، كالزّنى والأكل في أيَّام الصوم؛ ومنه قبيح كان في العقل مثله مرغبًا فيه؛ كإطعام المساكين في أيام الصيام، ومنه مباح كان مثله في العقل محظورًا؛ كذبح البهائم.

وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عمّا لو عرفناه بالعقل، لعلمنا قبحه أو حسنه؛ لأنّا لو علمنا بالعقل أنّ لنا في الصلاة نفعًا عظيمًا، وأنها تؤدّي بنا إلى أنْ نختار فعل الواجب، ونستحقّ بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلًا. ولو علمنا أنَّ الزّنى يؤدي إلى فساد، لعلمنا قبحه عقلًا. ولذلك نقول: إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حُسْنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل، ويفصل بين أمره تعالى وبين أمر غيره من حيث كان حكيمًا، لا يأمر بما يقبح الأمر به. وليس كذلك حكم غيره؛ لأنّ أمره يوجب حُسْنَ المأمور به. وإنّما كان كذلك لأنّ الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك الدلالة. وكذلك العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير كذلك بالعلم. وكذلك الخبر الصدق؛ فالقول بأنَّ العقل يُقَبِّحُ أو يُحَسِّن، أو السمع، لا يصح إلا أنْ يُراد أنهما يدلّان على ذلك من حال الحسن والقبيح.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنْ كان الأمرُ كما ذكرتموه فيجب ألّا يكون الله تعالى موجبًا لشيء، ولا مُحَسِّنًا له، ولا مُقَبِّحًا، وهذا باطلٌ على لسان الأُمّة؛ وذلك لأنّ الواجب إنما يجب لوقوعه على وجه، على ما نبيِّنه. وكذلك القبيح والحسن. وإذا ثبت ذلك بالدليل لم يصح أن نقدح فيه بعبارة أُطْلِقت توسّعًا.

فالغرض بقولهم إنّ الله تعالى أوجب، أنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكّننا من معرفته بنصب الأدلّة. وهذه إضافة صحيحة؛ لأنَّ ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنّه الموجب له في الحقيقة.

فإنْ سأل سائل، فقال: لم قلتم إنّ الظلمَ إنما قَبُح لكونه ظلمًا، والكذبَ لكونه كذبًا، وكذلك سائر القبائح؛ وهلا جوَّزتم ما قاله مَنْ خالفكم من أنه إنما يقبح للنهي أو لغيره؟

قيل له: إنّ لنا في ذلك طريقين أحدهما أنْ نبيِّن أنّ سائر الوجوه التي ادَّعوا أنها تقتضي قبح القبيح لا توجب قبحه، فيحصل أنَّ الموجب لقبحه ما ذكرناه. والثاني أن نبتدىء ونبيِّن من غير هذا الوجه أنه قبيحٌ لما ذكرناه، ونحن نأتي على بيان ذلك؛ فنقول:

[كمال العقل معرفة قُبْح القبيح]

قد عَلِمنا أنَّ الظلم متى عُلِم ظلمًا عُلِم قبحه، وإذا عُلِم كونه مستحقًّا أو مُؤَدِّيًا إلى نفع أو دفع ضرر، أو اعْتُقِد فيه ذلك، لم يعلم ذلك من حاله، فيجب أن يكون الموجب لقبحه كونه ظلمًا. ولذلك صار العلم بقبحه من كمال العقل. ولو قَبُح لغير هذا الوجه، لم يجب ذلك فيه. والقول في سائر ما ذكرناه من ضروب القبائح كالقول فيه، نحو كونه تكليفًا لما لا يُطاق، وكفرَ المُنعم، وجهلًا، وكذبًا.

[الكذب والصدق النسبيّان]

وقد عُلِم أنَّ الكذبَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر قبيحٌ باضطرار، لما قدَّمناه. ولو قَبُح لتعريه من ذلك لكان كالصدق؛ لأنّ الصدق إذا خلا من ذلك قَبُح أيضًا. ومتى حصل فيه نفعٌ حَسُنَ، فكان يجب متى حصل فيه وفي الكذب نفع أن يجوز أن يُؤْثر الكذب على الصدق كإيثاره صدقًا على صدق. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه إنما قَبُح لأنه كذب؛ لأنه لا يصح أن يقال إنه يقبح لأمر حيث كان كبًا، أو خاليًا من نفع، أو دفع ضرر. فإذا بطل ذلك ثبت أنَّ وجه قبحه ما قلناه. يبيِّن ذلك أنّ الكذب لو صح أنْ يَحْسُن لنفع أو دفع ضرر، لم نأمن أنْ يَحْسُن ذلك منه تعالى، وذلك يوجب الشكّ في إخباره، وإخبار رسله؛ ويؤدّي إلى أنْ لا يعرف بذلك شيء على وجه؛ لأنه إذا جاز أن يحسن ذلك جاز أنْ يَأمُر به، وإذا جاز ذلك جاز أن يفعله؛ لأن ذلك يصحّ منه. فإذا وقع على وجه يحسن، فما الذي يُؤْمن وقوعه منه، ومن جوَّز الكذب عليه في بعض أخباره لم يوثق بشيءٍ من كلامه. وإذا جاز ذلك عليه، جاز على رسله. وتجويزنا عليهم الصغائر أو التعريض في غير ما يؤدّونه عن الله، أو السَّهو فيه، لا يزيل الثقة بأخبارهم على ما بيّناه.

وليس كذلك ما قالوه؛ لأن مَنْ أجاز كون الكذب حسنًا لم يأمن من وقوعه منه تعالى ومن رسوله، وفي ذلك ما قدَّمناه. والكلام في تفصيل ما ذكرناه من وجوه القبائح كالقول فيما قدَّمناه، وسيجيء القول في ذلك في مواضع له مخصوصة.

[القبيح جوهرٌ أم تكوّن]

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ الظلم يقبح لمعنى يحتاج في الوجود إليه، أو وجوده مضمن به، فلذلك لا يحصل كذلك إلّا قبيحًا، فهلا يتهيّأ لكم الاعتماد على ما قدَّمتموه في أنه إنما قَبُح لكونه ظلمًا أو كذبًا؟

قيل له: إنّ ادّعاء معنى لا يعقل، ثم ادّعاء تضمن الكذب والظلم به ليجعل علَّة في قبحهما، لا يصح؛ كما لا يصح ادّعاء معنى مع الحركة تحتاج إليه أو وجودها مضمن به. وإنما صح لنا ذلك في تضمين الجوهر بالكون، لما عقلناهما، وعلمنا استحالة خلوّ الجوهر منه، وذلك لا يتأتّى فيما سألتَ عنه.

وبَعْد، فلو احتاج الكذب إلى معنى لصحَّ وجوده مع عدم الكذب، بل مع الصدق، فكان يجب أن يكون الصدق قبيحًا على كل وجه إذا وجد معه ذلك المعنى، وأن يكون بمنزلة الكذب فيه. وهذا يؤدّي إلى أنّ الصدق كالكذب فيما له يقبح ويحسن. ومتى قال إنّ ذلك المعنى يحتاج إلى الكذب، فلا بدّ من أن يجوز وجود الكذب مع عدمه. وفي ذلك إيجاب أحد الأمرين: إمّا أن يكونَ حسنًا وذلك باطل، أو قبيحًا لكونه كذبًا، وهو الذي أردناه.

[قُبْح الشيء وحُسْنه مرتبطان بحدوث الحال]

فإن قيل: فيجب أن يكون قبيحًا في حال بقائه كهو في حال حدوثه، كما أنه كذبٌ في الحالين، إنْ كان إنّما قَبُح لكونه كذبًا.

قيل له: إنّ الكذب والضرر لا يصح البقاء عليهما، فما سألتَ عنه لا يصح فيهما إلّا على جهة التقدير، ويصح في غيرهما مما يبقى من الأفعال. وإنما يقبح الشيء في حال حدوثه لأنّ المستفادَ بذلك يختصّ بحال الحدوث، وإنْ لم يمتنع عندنا أنْ يسمّى قبيحًا في حال بقائه، ولا يمتنع في الوجوه التي يقع عليها الشيء وتقتضي فيه حكمًا أنْ تقتضي ذلك فيه في ابتداء حال حدوثه، وإنْ كانت تلزمه في حال الحدوث والبقاء؛ ولا يمتنع خلافه. ولذلك يصحّ عندنا كونُ الفعل محكمًا لكونه عالمًا، وإنْ جاز خروجه من كونه كذلك. وإنْ بقي الفعل المُحكم على ما هو عليه، والفعل قد يكون لطفًا في ابتداء حال حدوثه دون

حال بقائه؛ فكذلك كون الفعل مؤدّيًا إلى ضرر يوجب قبحه، ولا يحصل لحال بقائه تأثيرٌ فيه. ولذلك قلنا في القبيح أنّه لا يجوز أن يصير حسنًا في حال البقاء، وكذلك الحسن لا يصير قبيحًا.

ولا يشذّ عن ذلك إلّا التقليد إذا قارنه علمٌ ضروريٌّ مِنْ جنسه في حال البقاء، فإنَّ شيخَنا أبا هاشم رحمه الله قد قال: إنه يصير علمًا، ومِنْ قوله: إنّ العلم يحسن مِنْ حيث كان علمًا، فيجب على هذين الأصلين أن يحصل حسنًا بعد ما كان قبيحًا، وإنْ لم يبعد أنْ يقال: إنّ التقليد يبقى على حاله فلا يصير علمًا، أو يصير علمًا ويكون قبيحًا على طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله، فيسقط السؤال على هذين الوجهين؛ وإنْ كان على قولِ مَنْ لا يُجَوِّز الاعتقادات أشدّ سقوطًا. وهذه جملةٌ بيِّنةٌ على معرفة أصول هذا الباب.

فأمّا الكلام في إبطال الوجوه التي قالوا إنّ لها يَقْبُح القبيح، فسنبيّنه مِنْ بَعْد في فصول، ونتقصّاه؛ فلذلك أخّرناه إلى موضعه.

فصل في بيان تفصيل الوجوه التي لها يحسّن الحسن وما يتّصل بذلك من أقسامه

[وجوه الحُسْن]

اعلم أنَّ أكْثَرَ كلامِ الشيخين رحمهما الله[١] في كتبهما يدلّ على أنّ الحسنَ يَحْسُن لوجوه يحصل عليها، كما أنَّ القبيح يَقْبُح لذلك. وربما قالا: إنَّ وجه الحُسْن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقُبح أوْلى به، وهذا مِنْ قولهما يدلّ على ما ذكرناه. ويقولان: لو صحّ أنْ يحسن الشيء لا لوجه يقتضي ذلك فيه، لصحَّ ذلك في القبيح أيضًا؛ فإذا بطل ذلك فيه وجب القضاء بمثله في الحسن. وكما يجب الواجب لوجه يقتضي ذلك فيه، ولا يرجع في ذلك إلى نفي وجهٍ عنه، فكذلك القول في الحسن. ولو جاز أنْ يُقال في الحسن إنه يَحْسُن لنفي وجوه القُبْح عنه لجاز أن يُقال في القبيح إنه يَقْبُح لنفي وجوه الحسن عنه؛ وذلك يُوجِبُ بطلانَ حقيقتهما جميعًا. ولو صحّ ذلك فيهما لجاز مثله في سائر

(١) يقصد بهما أبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم.

الحقائق، فيقال إنّ حقيقةَ العالم نفيُ كونه جاهلًا، وحقيقة الجاهل نفي كونه عالمًا.

[معرفة الحُسْن ليست بانتفاء وجوه القُبْح عنه فقط]

وإنّما صحّ أنْ يقال في المعدوم أنه يرجع به إلى أنه ليس بموجود من حيث لا تتعلّق به أحكام، وإنّما يزول عنده ما كان الوجود يقتضيه. والحسن فقد عُلِم من حاله أنّ له حكمًا مخصوصًا كالقبيح، فيجب أن يكون حظّه كحظِّه، في أنه إنما يكون كذلك لوجه يقتضي كونه حسنًا. ولا يجب من حيث شَرَطْنا في حُسْنه انتفاءَ وجوهِ القُبْحِ أن نَجْعَل له تأثيرًا له، بل المؤثر فيه ما يحصل عليه من الوجه المُوجب لحسنه، كما أنَّ عدم المقدور وإنْ جُعِل شرطًا في صحة الفعل من القادر، فما له تأثير فيه، هو كونه قادرًا دونه. وكيف يصح في النفي أنْ يؤثر في ثبوت الأحكام بانفراده، أو هو مع غيره، حتى يُقال في الحسن إنه يحسن لانتفاء وجوه القبح عنه. فكل ما ذكرناه يشهد بأنَّ الحسن كالقبيح في هذا الباب.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض المواضع ما يدلّ على أنّ الحسن يحسن لوقوعه على وجه، ولانتفاء وجوه القبح عنه، ولم يبسط القول فيه. وقد لخّص شيخنا أبو عبد الله رحمه الله هذا الكلام، وبيَّن أنّ الحسن لو حَسُن لحصول وجهٍ من وجوه الحُسن فيه، لوجب متى حصل كذلك أنْ يكون حسنًا؛ لأنّ ما أوجب حُسْنَه لا يجوز أنْ يحصل إلّا وهو حسنٌ؛ كما أنَّ ما أوجب قُبْحَ القبيح متى حصل، وجب كونه قبيحًا. وفي عِلْمنا بأنه لا وجهَ من وجوه الحسن إلّا وقد يَقْبُح الفعلُ معه بأنْ يحصل فيه وجهٌ من وجوه القبح، دلالةٌ على فساد هذا القول، فيجب إذن أنْ يكون ما له يحسن، هو وقوعه على وجه يخرج عن حكم المعدوم والموجود الذي لا يختصّ إلا بالوجود المجرّد، كنحو فعل الساهي، وأن ينتفي عنه وجوه القبح؛ لأنه متى حصل الصدق صدقًا، وخلا عن وجوه القبح، حَسُنَ، ومتى تعلّقت الإرادة بالحسن، وانتفى عنها وجوه القبح، حَسُنَت. ثم كذلك أبدًا في سائر المُحسنات.

ولا يمتنع أن يكون للنفي تأثيرٌ في هذا الباب. ألا ترى أنَّ ما له يكون الظلم ظلمًا، نَفْيُ النفع ودفع الضّرر والاستحقاق، وإنْ كان لثبوت بعض ذلك فيه يحسن. فإذا جاز أن يكون للنفي تأثير في الصّفة التي لها يقبح الفعل، لم يمتنع أنْ يكون لنفي وجوه القبح تأثيرٌ فيما له يحسن، إذا حصل له حال زائدة على وجوده. ومتى لم نَقُل ذلك فيه أدّى إلى كون الفعل قبيحًا مع ثبوت وجه الحسن فيه. وفي هذا من الفساد ما لا خفاء به. ولا يمكن أن نجعل ذلك شرطًا، لأنّ حسن الفعل يتبعه. فلو جاز ألّا يحصل مقتضيًا له، ويجعل شرطًا لقبح مثله في سائر وجوه القبائح، بل في سائر الأُمور المقتضية للصّفات، فيجب لهذه الجملة صحة ما قدَّمناه في وجه الحسن.

[الواجب والندب والتفضّل حُسْنٌ زائد]

فأمّا النّدب[1] والتفضّل[2]، فلا بدّ مِنْ أنْ يحصل لهما صفة زائدة على حُسْنه، ويكون المقتضى لها وقوعه على وجه يجري مجرى الإثبات؛ ككون الفعل تفضّلًا، والنوافل مسهلة للواجبات.

وأمّا الواجب[3]، فلا بدّ من أنْ يحصل له صفة زائدة على حسنه، ويكون المقتضى لذلك فيه حصول وجه يقتضي وجوبه نحو كونه إنصافًا، وشكرًا لمُنْعم، ولطفًا في فعل الواجب، إلى ما شاكله. فهذه جملةٌ قد نكشف بها ما له يحسن الفعل ويجب.

---

(١) شرح القاضي النّدب في بعض كتبه فقال: النّدب ما لا مدخل لاستحقاق الذمّ به، مع أنه يستحق به المدح، هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وفي موضع آخر من «المغني»، نجد القاضي يفصِّل الكلام عنه. (المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٧/ ٢٤٧ (طبعة القاهرة)).

(٢) التفضّل: هو ما للمتفضّل أن يتفضَّل به، وله أن لا يتفضّل به. وقال البعض: هو نفع الغير على جهة الإحسان. (اللمع ص ٤١؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥).

(٣) شرح القاضي الواجب في بعض كتبه فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، استحقّ الذمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ و٤١ و٦١٩). والملفت، أن القاضي قد تعرَّض للواجب، في مواضع عديدة من كتبه. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣ و٢٤١؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٤٧/١٧ (طبعة القاهرة).

[ذِكْر بعض وجوه المُحَسِّنات]

ونحن نفصّل الآن بعض وجوه المحسّنات التي إذا حصلت وانتفى وجوه القبح حَسُنت، فنقول:

إنّ الكلام يحسن متى حصل على وجهٍ يفيد النّفع، أو دفع الضّرر، وانتفى عنه وجوه القبح كالصّدق، والأمر بالحسن، وتكليف ما يُطاق، والنهي عن القبيح، وكونه مصلحة.

والإرادة تحسن، لأنها متعلّقةٌ بالحسن، ومع انتفاء وجوه القبح عنها. وكذلك القول في كراهة القبيح.

والضّرر يحسن إذا حصل فيه نفع يوفّى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو حصل مستحقًّا إذا انتفى عنه مع ذلك سائر وجوه القبح. وكذلك القول في سائر الأفعال، فاعتبرها أجمع هذا الاعتبار، فقد نبّهنا على طريقة القول فيه.

والذي يدلّ على أنّ الحسن يَحْسُن لما ذكرناه، أنه متى عُلِم أنّ الخبر صدق، وعُلِم انتفاء وجوه القبح عنه عُلِم حسنه، كما إذا عُلِم كون الظلم ظلمًا عُلِم قبحه. فيجب القضاء بأنّ الموجب لحسنه، هو هذا دون غيره.

[الصدق يحسُن بالنفع ودفع الضرر]

وليس لأحد أنْ يقول: فيجب على هذا القول أنْ لا يَعلم حُسْنَ الصدق إلا مَنْ عَلِم انتفاء سائر وجوه القُبح عنه، ووجوه القبح تكثر، ولا يُعلم جميعه باضطرار، فيجب أنْ لا يُعلم حُسْنَ شيءٍ باضطرار. وفي بطلان ذلك دلالةٌ على فساد ما أصّلتموه.

وذلك لأنّ مَنْ لم يعلم انتفاء وجوه القبح عن الصّدق، جوَّز حصولَ وجه من وجوه القبح فيه، ولا يصحّ أنْ يعلمه حسنًا مع هذا التجويز، كما لا يجوز أنْ يعلم حُسْنَه مع تجويزه كونه كذبًا؛ لأنّ انتفاءَ وجوه القبح ككونه صدقًا، ولو صحّ مع الشك في انتفائها أنْ يعلم حسنه، لصحّ مع الشكّ في كونه صدقًا أنْ يعلم ذلك، ولو صح ذلك فيه لصحّ أنْ يعلم قُبْحَ الشيء مع الشكّ فيما يقتضي قبحه، وهذا بيِّنُ الفساد.

وليس يجب إذا كانت القبائح تنقسم، ففيها ما يعلم باضطرار، وفيها ما يعلم باكتساب، أنْ لا يعلم انتفاؤها عن الصّدق، إلّا مَنْ استدلّ؛ لأن وجوه القبائح تعلم باضطرار على الجملة ويعلم أنّ بعض ما يختصّ بذلك قبيح. وإنما يحتاج المستدلّ إلى الاستدلال في أنّ القبيح يقبح لأجله، وفي حصوله في بعض المواضع. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يعلم العاقل انتفاءَ جميع وجوه القبح عن الصّدق، فيعلم عنده حسنه ضرورةً. ولا يكون بهذه الصفة إلّا ويكون فيه نفعٌ أو دفع ضرر؛ لأنه لو خلا منهما لكان عبثًا، وذلك وجهٌ من وجوه القبح.

[قيام الدلالة شرط لمعرفة الحُسْن]

ولا يبعد أنْ يقال: إنَّ الظنّ يقوم مقام العلم بانتفاء وجوه القبح، كما أنه يقوم مقامه في انتفاء النفع ودفع الضّرر، والاستحقاق في الظلم، متى علم وقوعه على وجه أو ظنّ انتفاء وجوه القبح عنه، أو عُلِمَ قبحه. ويجب أنْ يُنظر في المواضع التي يقوم الظنّ فيها مقام العلم، وما لا يقوم، ويُحكم بذلك بحسب قيام الدّلالة. والقول في سائر الأفعال الحسنة كالقول فيما ذكرناه.

وقد بيَّنا مِنْ قبلُ، أنَّ الإحسان من حيث كان إحسانًا، يختصّ بصفة زائدة على حسنه، ولا يحتاج إلى اشتراط نفي القبح عنه؛ لأنَّ وصفنا له بالحسن يقتضيه، فكذلك القول في الواجب المضيَّق والمخيَّر فيه.

[أفعال الله جميعها تفضّل ونعمة]

واعلم أنّ الذي يصح أنْ يقع من القديم سبحانه من الأفعال الحسنة، ما يحصل له صفة زائدة على حسنه، على ما قدَّمناه، إلّا العقاب؛ ويكون جميعه تفضّلًا ونعمةً وإحسانًا، ويحسن لذلك.

فأمّا ما يحسن منه الفعل لكونه صلاحًا كالنوافل، فلا يصح: لأن معنى التسهيل الذي له صار النفل صلاحًا لنا، لا يصح فيه. وكذلك القول في الواجبات، أنه إنما يصحّ عليه منها ما يجب لوجهٍ يخصّه؛ كالإنصاف، وما شاكله.

فأمّا ما يجب لكونه لطفًا وصلاحًا، فلا يتأتّى فيه تعالى ذلك؛ لأنّه ممّن لا يصحّ أنْ تدعوه الأفعال إلى اختيار واجب لولاه كان لا يفعله، لأنّ المعلوم من حاله تعالى أنه يفعل الواجب على كلِّ حال، ولا يختار فعل القبيح ألبتّة؛ فمعنى الألطاف إذن لا يصح فيه سبحانه، وإنْ كان في جملة ما يجب لأمرٍ يخصّه ما لا يصح عليه، نحو شكر المُنعم لاستحالة الإنعام عليه، ونحو العبادة، إلى ما شاكلهما.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فصل في أن الفعل لا يحسن ولا يقبح لجنسه أو وجوده أو حدوثه أو انتفاء معنى غيره

[تبيان جوهر الفعل]

اعلم أنّ الظلم لو قَبُح لجنسه، لوجب أنْ يقبح كل ضرر وألم، وفي علمنا بأنَّ فيه ما يحسن دلالةٌ على فساد هذا القول.

وليس لأحد أن يقول إنه يقبح لعينه، ولا يجوز أن يماثله ما كان حسنًا منه؛ لأن الدلالة قد دلّت على أنَّ التماثل بين الأشياء لا تقع بالقبح والحسن، وإنما تتماثل في صفات الأجناس. وقد بينّا ذلك في كتاب الصفات؛ فكيف يقال إنّ القبيح من الآلام يخالف الحسن منها. وإذا صحّ أنَّ تشبيه الألم القبيح بالحسن منه كاشتباه الجواهر بعضها ببعض، فكيف يقال فيها إنها مختلفة؟ وقد عُلِم أنَّ السامع لقول القائل: «زيد في الدار» لا يفصل بينه إذا كان كذبًا، وبين هذه الصيغة إذا كانت صدقًا، كما لا يفصل بين السوادين، فكيف يقال إنّهما مختلفان.

وبَعْد، فقد عُلِم أنَّ نفس الضّرر الذي يقع ظلمًا قد كان يصح أنْ يقع عدلًا، بأن يقارنه نفعٌ يوفّى عليه، أو يتقدم ما يستحق به. ولو كان ظلمًا لعينه، أو قبيحًا لذاته، لاستحال وجود عينه، وهو حسن. وذلك يبيِّن ما قلناه من أنه لا يجوز أنْ يقبح لجنسه.

[بيان أن قُبْح الشيء يتبع حدوثه ومقالة لأبي علي الجبّائي]

فإنْ قيل: أليس قد قال شيخكم أبو علي رحمه الله أنَّ الجهل بالله سبحانه يقبح لعينه، فهلَّا جوَّزتم القول بأنّ الظلم يقبح لعينه؟

قيل له: إنّه رحمه الله إنما استجاز القول بذلك من حيث استحال عنده وجود هذا الجهل إلا قبيحًا، ووجود أمثاله إلا قبيحة، فأجراه مجرى صفات النفس لهذا المعنى، وهذا الوجه لا يتأتّى في الظلم في الوجهين جميعًا. وكذلك في الكذب، فلذلك فارق حاله حال الجهل عنده، وإنْ كان الصحيح عندنا أنَّ الجهل بالله لا يقبح لعينه؛ لأنّ قبح الشيء يتبع حدوثه، وما هذا حاله لا يستحقّ للنفس؛ ولأنّ ما له قَبُح، وهو كونه جهلًا، إذا لم يستحقّ للنفس فبأن لا يستحقّ كونه قبيحًا للنفس أَوْلى؛ ولأنّ حكم القبائح في استحقاق هذه الصفة لا يختلف، فلا يصح استحقاق بعضها للنفس؛ ولأنّ سائر الجهل في أنه لا يوجد إلّا جهلًا، ولا يوجد مثاله إلّا كذلك، كالجهل بالله تعالى. فلو جاز أنْ يكون ذلك للنفس، لجاز في سائر الجهل، فإذا بَطُل فيه، وجب بطلانه فيما قاله.

وإنما يفارق سائر ما تعلق الجهل به في بعض الوجوه القديمَ سبحانه من حيث جاز خروجها عمّا هي عليه من الصفات، وإنْ كانت في بعض الوجوه لا تفارق القديم تعالى، أعني في صفات ذاتها. فقد صحَّ بهذه الجملة أنَّ الجهل بالله تعالى في أنه لا يجوز أنْ يقبح لعينه كسائر القبائح. وإنما ذهب إلى هذا القول شيخنا أبو علي رحمه الله أولًا.

[إرادة القبيح لا تقبح لذاتها ومقالة أخرى لأبي علي الجبّائي]

فأمّا كلامه آخرًا، فإنّه يدل على خلافه لأنه جعل صفات النفس موجبة للتجنيس، إذا كانت إثباتًا، فلو كان الجهل بالله تعالى يقبح لعينه، لوجب في كل جهل بالله أنْ يكون متماثلًا، لمشاركته في كونه قبيحًا لعينه. وقد عَلِمنا أنّ ذلك يختلف في الجنس؛ لأنّ الجهل بكل صفة يختصّ بها يخالف الجهل بغيرها، كما أنَّ العلوم به تعالى على ما يختصّ به من الصفات تختلف. وبمثل ذلك أبطلنا قولَ مَنْ قال في إرادة القبيح أنها تقبح لذاتها، وإنْ كان المراد تقبح

بالإرادة، لأنه كان يجب تماثل إرادات القبائح؛ وذلك باطلٌ، وسائر ما قدّمناه يبطل هذا القول، وإنْ كانت الشبهة فيه أقلّ من الشبهة في الجهل بالله، لأنّ إرادة القبيح قد توجد بعينها، ولا تكون قبيحة بأنْ يكون مُرادها حسنًا، ويوجد مثلها حسنًا، فهي في بابها كالكذب والظلم؛ فبطلان كونها قبيحةً لنفسها أوضح.

ولمثل ما ذكرناه يبطل القول بأنّ الظلم والكذب يقبحان لوجودهما، أو حدوثهما؛ وذلك يؤدّي بقائله إلى أنْ يقول: إنَّ كلَّ موجود قبيحٌ، صحَّ الحدوث عليه أم استحال، ويوجب عليه القول بأنَّ كلَّ محدث قبيح. والعلم بفساد ذلك ضروريٌّ.

[وجود القبيح شرطٌ لمعرفته]

ولا يجوز أنْ يَقْبُح القبيح لعدمه؛ لأنّ قبحه يختصّ حال وجوده، فكيف يقال إنّ المقتضى لذلك فيه عدمه. ولا يصح أنْ يقبح ذلك لعدم معنى سواه، لأنّ كلَّ معنًى يعقله قد يوجد، ولا يُخْرِج الطلم من كونه قبيحًا، والكذب من كونه قبيحًا.

وبَعْد، فإنَّ المعنى إذا عُدِم، لم يكن له به تعلق، فكيف يقتضي قبحه؟ ولِمَ صار بأن يقتضي ذلك فيه أوْلى من أن يوجب ذلك في غيره؟ على أنّ الإعراض لا يجوز أنْ تختصّ بصفات لوجود معنى فيها؛ لاستحالة الحلول عليها، فبأنْ لا تكون قبيحةً لعدم معنى أوْلى.

ولسنا ننكر أنْ يَقْبح الخَلْقُ لوجود معنًى، من حيث صحَّ حلول المعاني المدركة فيه، وإنْ استحال ذلك عليه لعدمه. فأمّا كونه حسنًا في العقل، فلا يصح لوجود معنى، ولا لعدمه. فقد صحّ بهذه الجملة ما قصدنا بيانه بحمد الله ومنِّه.

فصل في أن القبيح لا يقبح للإرادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب يختصان بذلك لهما

[لا صلة للقبيح بالإرادة أو الكراهة]

اعلم أن الظلم متى علم ضررًا لا نفع فيه، ولا هو مستحقّ، ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا يُظَن فيه ذلك، عُلِم قُبْحُه. فلو كان إنّما يقبح بالإرادة

لما عُلِم قبحه مع الجهل بها، بل كان يجب لو منع الله تعالى القادر منّا من الإرادة، وأقدم على الظلم العظيم أنْ لا يكون ذلك قبيحًا، ولا يستحقّ به ذمًّا. ولا فصل بين مَنْ قال بذلك وبين مَنْ أبَى قبحه، وإنْ قصد إليه، لأنّ العقلاء يعلمون قُبْح ذلك وحُسْن ذمّه، كما يعلمون ذلك إذا وقع من القاصد.

وبَعْد فلو قبح، لوجب متى انتفت الإرادة أنْ يحسن، كما يحسن متى زال بعض ما له يقبح من نفع، ودفع ضرر، أو استحقاق. وهذا لا يصحّ عند قائل هذا القول، لأنه كما نقول في القبيح إنه يقبح بالإرادة، نقول في الحسن أنه يحسن بها. وهذا القول يوجب عليه أنْ يقول بحسنه إذا انتفت الإرادة.

[بين العلم والإرادة]

فإنْ قيل: إذا صحّ أنْ يكون العلم بكون الظلم ظلمًا من شرط قبحه، فهلَّا جوَّزتم مثله في الإرادة؟

قيل له: إنّا لا نجعل العلم بذلك شرطًا في قبحه، بل القبح، عَلِمَه الفاعل كذلك أم جَهِلَه؛ وإنّما نجعل العلم بذلك أو التمكّن من العلم به شرطًا في استحقاق الذمّ به؛ فكيف يصح لكم التعلّق فيما ذهبتم إليه بذلك؟

فإن قال: إني أقول في الإرادة إنها شرط في استحقاق الذمّ بالظلم، لا أنها علّة في قبحه كما ذكرتموه في العلم.

قيل له: إنما جاز أن نجعل العلم شرطًا في ذلك؛ لأنّ معه يمكن التحرّز من القبيح، ومع فقده يتعذّر ذلك، إذا لم يكن متمكّنًا من العلم. ولا يجوز أنْ يستحقّ الذمّ على ما لا يمكنه التحرّز منه؛ لأنَّ ذلك لو صحّ، لصح أنْ يستحقّ الذمَّ على ما أُلْجِىءَ إليه، أو اضطر إليه؛ وليس للإرادة هذا الحكم، فكيف يُجْعل كالعلم في ذلك؟ ولا فرق بين هذا القول وبين القول بأنّ الظالم لا يستحقّ على ما يفعله من الظلم الذمّ، إلا إذا تحرّك الفلك أو أكل زيد، وإنْ لم يكن لذلك به تعلّق، وفساد ذلك ظاهرٌ.

[لا حُكْمَ على الإرادة الجاهلة]

وبَعْد، فإنّ هذا القول يوجب أن لا يستحقّ أحدنا على الإرادات القبيحة الذمّ، لأنها غير مُرادة، ولو جاز ذلك فيها لجاز في سائر القبائح. وإنما لا يستحقّ الساهي على فعله الذمّ من حيث لا يمكنه التحرّز منه لفَقْد علمه بما يفعله، لا لأنه لم يقصد إليه. وذلك لا يستحق الطفل الذمّ، وإنْ كان قاصدًا إلى ما يفعله من الظلم لما لم يكن عالمًا به، ولا متمكّنًا من معرفته. وإنْ كان عند الشيخين رحمهما الله لا يستحقّ الساهي الذمّ؛ لأنّ ما يقع منه لا يكون قبيحًا أصلًا. والقول في حُسْن ردِّ الوديعة ووجوبه، وإنْ لم تُرد، كالقول في قبح الظلم؛ فلا يصح أن يقال إنه إنما حَسُن بالإرادة، أو استحق عليه المدح لأجلها.

فإنْ قيل: إنّ الذي ذكرتموه يصح في الظلم، فأمّا في الكذب وما شاكله فما أنكرتم أنه إنما يقبح بالإرادة، لأنه لولاها لم يكن كذبًا قبيحًا، وكذلك القول في حسن الصدق.

[أدلة استبعاد الإرادة في تمييز القبيح]

قيل له: إنّ الأفعال التي تَقْبُح على ضربين: أحدهما لا يقع على الوجه الذي يقبح عليه إلّا بأن يقصد فاعله به وجهًا مخصوصًا، نحو الكذب والصدق، والثاني يقع على الوجه الذي يقبح عليه، وإن لم يُرِد وجهًا مخصوصًا، كالظلم والجهل وإرادة القبيح.

وما ذكرناه أوّلًا، وإنْ كان لا بدّ من أن يُراد، فالإرادة إنما تؤثر في وقوعه على بعض الوجوه، لا في قبحه. ثم يُنْظر فإن صحبه ما يوجب قبحه، حُكِم بقبحه، وإنْ قارنه ما يوجب حُسْنه، قُضِيَ بذلك فيه.

والإرادة إنما تؤثر في كون الكذب خبرًا، لا في كونه كذبًا، وإنّما يقبح لكونه كذبًا، وليس للإرادة في ذلك حظٌّ. إنما يقع كذلك لكون مخبره على ما لا تناوله الخبر، فكيف يقال إنه يقبح بالإرادة؟

وبَعْدُ، فإنَّ المؤثر في كونه كذلك، كون المخبر مريدًا دون نفس الإرادة، لأنه لو حصل مريدًا من غير إرادة، لوجبت هذه القضية لوجوبها إذا كان مريدًا بإرادة، فكيف يقال إنّ الإرادة مؤثرة حتى تجعل علّةً في قبحه.

وبعد، فإنَّ الإرادة التي يكون بها الخبر خبرًا قد تكون واحدة ويكون الخبر كذبًا تارةً وصدقًا أُخرى، نحو أن يخبر بقوله: «زيدٌ في الدار» عن زيد بن خالد، وهو فيها؛ فلو أخبره عنه وليس هو فيها لكان كذبًا، والإرادة واحدة؛ فلو كانت هي الموجبة لقبحه لوجب أن لا يصحّ أن توجد بعينها، وتكون صدقًا حسنًا. وفي صحة ذلك فيها دلالة على ما قاله.

وليس يمكنه أن يقول إنّ ما به يصير صدقًا غير الإرادة التي بها يصير كذبًا؛ لأنّ القول واحد، والإرادة تتناوله وهو في الحالين، خبر عن مُخبر واحد، فكيف يقال إنها إذا كان كذبًا غيرها إذا كان صدقًا؟ وهل ذلك إلّا كقول مَنْ قال: إنّ نفس الخبر إذا كان صدقًا، هو غير الخبر إذا كان كذبًا؟

على أن الإرادة تقارن الجزء الأول من الخبر، لأنها متى وجدت كذلك صحّ أنْ تتناول جملة الخبر. ولو تأخّرت عن الحرف الأوّل لم يصح أن تتناول جملته، لأنّ المقتضى لا يصح أن يُراد؛ فإذا ثبت ذلك وعُلِم أنها تعدم إذا انقضى الحرف الأوّل، فكيف تكون علّةً في قبح جميعه؟ ومن حقّ العلل أن لا تصح أن تؤثر في المعدوم، كما لا يصح أن تؤثر وهي معدومة. وإنما صح لنا القول بأنّ كونه كذبًا يوجب قبحه؛ لأن ذلك مما يختصّ به جملة الحروف، فلا يمتنع أن يقتضي قبح كل واحد منه. والقول في أنّ الصدق لا يحسن للإرادة، كالقول في أن الكذب لا يقبح لها، فلا وجه لإعادته. وكذلك القول في سائر الأفعال التي للإرادة فيها تأثير.

فإنّ قيل: أليس إرادةُ زيد من غيره دخول داره توجب حسن الدخول، وإرادته الخروج من داره تُوجب قبح القعود فيها؛ لأنّ عندهما حَسُنَ ذلك وقَبُح، ولولاهما لم تختصّ بهذا الحكم؟ أوَ ليس إرادته جلّ وعزّ منّا الطاعات تقتضي حُسْنها، ولولاها لم تحصل كذلك؟ فهلّا دلّ ذلك على أنها علّة في حسن ذلك؟ وكذلك القول في كراهية الشيء في أنها تقتضي قبحه؟

قيل له: إنّ أرادة صاحب الدار من غيره الدخول إليها، يؤذن بأنه إنما أراد من حيث حصل له في ذلك نفع أو سرور، وذلك يوجب وقوع الدخول على وجه يكون عدلًا غير ظلم، فلذلك حَسُن لا الإرادة؛ ولذلك لو أراد غيره الدخول أو أراد هو بإرادة قد اضطرّ إليها، لم يقتضِ حُسْنَ ذلك. وكذلك متى أراد منه الخروج، فإنما قبح القعود لأنه يكون ظلمًا، لا لأمر يرجع إلى الإرادة.

فأما إرادته تعالى الطاعة وهي دالّة من حيث ثبتت حكمته على أن المراد فيما يستحقّ به المدح والثواب، فلذلك حسن منّا، لا الإرادة. ولذلك لو أراد منّا غيره ذلك لم يحسن. وكذلك القول في كراهته لما يكرهه أنها دالّة على قبحه، لا أنها علّة في ذلك. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ القبيح والحسن والواجب لا تختصّ بهذه الصفات للإرادة، على ما بيّنا القول فيه.

فصل في أنه لا يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حال فاعله نحو كونه محدثًا مملوكًا مربوبًا مكلّفًا مقهورًا مغلوبًا

[لا علاقة للقبيح بحال فاعله]

اعلم أنّ هذه الأحوال لو كانت تقتضي قبح الفعل لوجب أنْ تكون كلُّ أفعال الواحد منّا قبيحةً، ولا يكون بعضُها بأنْ يقبح أوْلى من بعض، ولا الحَسَن منها بالحُسْن أوْلى من القُبْح، ولا الواجب بالوجوب أوْلى من الإباحة، لأنَّ حكمَ هذه الأحوال مع الجميع حكمٌ واحد. وهذا يوجب أنْ لا تفترق أفعالنا في هذه الأحكام، وأنْ تكون كلّها قبيحةً أو حسنةً، وهذا في غاية السقوط.

فإنْ قيل: أليس كونُ الفعل صدقًا يوجب حُسْنَه، وقد أجَزْتم وجوده قبيحًا؟ فجوّزوا القول بأنّ كوْنَ الفاعل محدثًا يوجب قبحه، وإنْ جاز مع كونه كذلك وقوعُ الحسنِ منه.

قيل له: قد بيَّنا من قبل أنّ الصدقَ إنما يحسن لكونه صدقًا، إذا انتفت وجوه القبح عنه؛ ومتى حصل كذلك فلا بدّ من أن يكون حسنًا. وفي ذلك إسقاط سؤالك، وتأكيد ما عوّلنا عليه.

وليس لأحد أن يقول: أليس كَوْنُ الظلم ظلمًا قد أوجب قبحه، وقد جوَّزتم وقوعَهُ ظلمًا من السّاهي ولا يكون قبيحًا؟ فجوّزوا لنا القول بمثله في حال الفاعل؟ وذلك لأنّ الصحيح عندنا أنّ ذلك يقبح وإنْ وقع من الساهي. وفي ذلك سقوط ما قاله، وإنْ كان لشيخينا رحمهما الله أن يجيبا عن ذلك على قولهما بأنّ الظلم إنما يقبح لكونه ظلمًا إذا وقع من قاصد أو عالم أو مَنْ يجري مجراهما، فلم يقع إذن من الساهي على الوجه الذي يصح عليه.

وليس له أن يقول إذا صحّ أن تقع الصلاة بشروطها ممّن لم يعرف الله تعالى أو رسوله ولا تكون حسنة، وإنْ وقعت على الوجه الذي تحسن عليه من العارف بالله تعالى ورسوله، فجوّزوا ما قلته من جواز كون العقل قبيحًا منه لكونه محدثًا، وإنْ صحَّ أنْ يحسن منه بعض الأفعال وإنْ كان محدثًا؛ وذلك لأنّ ما له تحسن الصلاة هو كونه عابد الله تعالى بها، فاعلًا لها لما له وجبت، وهو كونها مصلحة. وذلك لا يتأتّى فيمن ليس بعارف الله وبرسوله، فلم تقع على الوجه الذي تجب لأجله، وأثبتنا وجوبها. فيجب على هذا القياس أن يوجبوا قُبْحَ كلِّ فعل وقع من المحدث المملوك من غير تخصيص.

وكذلك الجواب لمن سأل عن إذْنِ زيد لغيره دخولَ داره أنه يوجب حسنه، وإذن غيره لا يوجب ذلك؛ وعمّا شاكله من المسائل، فلا وجه لذكر جميعه مفصلًا.

[كون فاعل القبيح محدثًا لا تعلّق له بالفعل]

ومما يُبطِل هذا القول أنه كان يجب أن لا نعلم قبح فعل زيد مِنْ ظُلْم وغيره حتى يُعْلم محدثًا مربوبًا؛ لأنّ القبيح لا يُعْلم قبيحًا حتى يُعْلم ما له ولأجله قَبُح. فهذا يوجب أن لا تعرف الدهريّةُ وسائر مَنْ يعتقد قدم العالم، أو يُشَكّ في ذلك من حاله قُبْحَ الظلم ولا غيره. وفسادُ ذلك بمنزلة القول بأنّ هؤلاء مع كمال عقولهم لا يعرفون المدركات. ونحن نستقصي هذا الدليل عند إبطال القول بأنّ القبيح لا يَقْبُح للنهي.

ومما يدلّ على ما قلناه: أنّ كَوْنَ فاعل القبيح محدثًا مربوبًا لا تعلق له بالفعل أصلًا. أمَا ترى أنّ حصوله كذلك قبل الفعل وبعده، ومساواة الجماد

والموات له. وما هذه حاله لا يكون وجهًا لقبحه؛ لأنّ وجه القبح هو الذي لا يحصل إلّا ويوجب قبح الفعل؛ كقولنا في كون الكذب كذبًا، وكون الظلم ظلمًا. ولا فرق والحال هذه بين مَنْ قال بذلك، وبين مَنْ قال إنّ كونه قبيحًا هو لكونه جسمًا، أو طويلًا، أو جوهرًا، أو محلاًّ، وبطلان ذلك يوجب بطلان ما قالوه.

[عدم وجوب القُبْح والحُسْن كون الفاعل مالِكًا أم مملوكًا]

وبعد، فإنَّ الواحد منّا قد يملك غيره، وإنْ كان مملوكًا لله سبحانه؛ فإنْ كان كونه مملوكًا يوجب قبح فعله، فكونه مالكًا يوجب حسنه. وهذا يوجب كون فعله قبيحًا حسنًا.

وليس لهم أن يقولوا إنّ كونه مملوكًا لا يوجب حسنه، لأنَّ معتقدهم في حسن أفعالهم تعالى أنّها إنَّما تحسن لكونه مالكًا ربًّا. وهذا يُقَوِّي ما قدَّمناه من الدلالة؛ لأنه لمّا كان كونه ربًّا مالكًا يوجب عندهم حُسْنَ فعله، حَسُنَ جميع أفعاله من غير تخصيص. ولو كان كون الواحد منّا محدثًا مربوبًا يوجب قبح فعله، لوجب قبح جميعه من غير تخصيص.

[مقالة شيوخ القاضي في أن أحوال الفاعل لا تؤثّر في قُبْح فِعْله]

ومما يدلّ على ما قلناه: أنَّ الموجب لكون الفعل قبيحًا أو حسنًا لا بدّ من أن يتعلّق به ضربًا من التعلق، وإلّا لم يكن بأن يوجب قبحه أَوْلى من أن يوجب حسنه، أو بأن يوجب قُبْحَ فعل أَوْلى من غيره، وكونه محدثًا مربوبًا لا يتعلق بفعله فكيف يوجب قبحه. وهذا الذي يقصده شيوخنا رحمهم الله بقولهم: إنّ أحوال الفاعل لا تؤثّر في قبح فعله، وإنما يقبح ويحسن لصفة تخصّه. فلذلك متى تعرّى الضرر عن نفع ودفع ضرر واستحقاق، قَبُح، ومتى حصل فيه بعض ذلك، حَسُن.

فإنْ قيل: أليس من قولكم إنّ حال الفاعل للعلم قد أثّر فيما فعله من الاعتقاد فصيَّره علمًا، إذا كان عالمًا بالمعتقد أو ذاكرًا للدّليل، ولو لم يكن كذلك لم يكن علمًا؟ فهلا صحَّ أنْ يكون كونُ فاعل القبيح مُحْدِثًا مؤثرًا في قبحه؟

[إيراد بعض الشُّبُهات بُغية الرّدّ عليها]

أليس من قولكم: إنَّ كون الفعل خضوعًا لله وقُرْبَةً إليه وإخلاصًا يقتضي كون فاعله عاقلًا، والصبي لا يُساويه في ذلك، فقد جعلتم لحاله تأثيرًا في الفعل؟

ومن قولكم: إنَّ القديم سبحانه يستحيل أن يخضع لنفسه ويعبدها، وإنْ صحَّ منّا ذلك لحال ترجع إلينا، وفي ذلك نقض ما قدَّمتموه؟

ومن قولكم: إنّ أرادةَ العقاب، ونفسَ العقاب، يقبح منّا فعله بأنفسنا، ويحسن من غيرنا لحال ترجع إليه، وذلك ينقض القول إنّ حال الفاعل لا تؤثر في فعله؟

ومن قولكم: إنّ ما يقبح منّا ويحسن إذا كنّا قاصدين، يقع مثله من الساهي والنائم، ولا يقبح منهما لحال ترجع إليهما، وذلك ينقض ما أصَّلتموه؟

ومن قولكم: إنه يحسن من القديم سبحانه إيلام البالغين العقلاء من غير رضًا منهم، ويقبح منّا ذلك بغير رضًا منهم، وجعلتم لكونه على ما هو عليه تأثيرًا في حُسْن ذلك، ولحالنا تأثيرًا في قبحه، وذلك يُبْطل ما أصَّلتموه؟

ومن قولكم: إنَّ العالِم بالنبوّات والشرائع يقبح منه تركها، ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك ولم تبلغه الدعوة، فجعلتم لحالهما تأثيرًا في قبح ذلك أو حُسْنه، وذلك ينقض ما ذكرتموه.

ومن قولكم: إنّ الصلاة تقبح من الحائض، وتَحْسُن من الطاهر، لما هما عليه من الصفة، وجعلتم لحالهما تأثيرًا في قبحها وحسنها، وذلك نقضٌ لأصلكم.

ومن قولكم: إنَّ كون الفاعل على صفة تؤثر في استحقاقه العقاب والذمّ على القبيح، حتى قلتم إنّ الطفل إذا وقع منه القبيح لا يستحقّ ذلك، فجعلتم حال العاقل مؤثرًا في ذلك، فهلّا صحَّ أنْ يكون لحاله تأثير في قبح الفعل أو حسنه.

ومن قولكم: إنّ الواحد منّا يستحقّ على القبيح العقاب، وعلى الواجب والندب الثواب، وأحلتم ذلك في الله سبحانه من حيث كان مخالفًا للأجسام

التي يصح عليها المنافع والمضارّ، فجعلتم لحالنا تأثيرًا في استحقاق ذلك ولحاله تأثيرًا في خلافه؛ فهلّا صحَّ أن يؤثر حال الفاعل منّا في قبح الفعل أو حسنه.

أوَليس من قولكم: إنَّ الواحد منّا يصح أنْ يفعل الإرادة لكونه معتقدًا لصحة حدوث المراد، ويصح الفعل المحكم منه لكونه عالمًا، والعلم المجرّد لكونه قادرًا، والخبر لكونه مريدًا؛ فإذا صحَّ أنْ تكونَ هذه الأحوال مؤثّرةً في صحة هذه الأفعال، فهلّا صحَّ أنْ تكونَ بعضُ أحواله مؤثرة في قبحه وحسنه.

أوَلستم تقولون: إنَّ ما عليه الفاعل منّا من الدواعي إلى الفعل يقتضي إيجاد مقدوره، وربما أوجب إيجاده وصار ملجأ إلى ذلك؛ فهلّا صحَّ أنْ يؤثر حال الفاعل في قبح الفعل وحسنه؟

أوَليس من قولكم: إنّ الكامل العقل يستحقّ على ما يعلمه قبيحا الذمّ والعقاب، ولا يستحقّ ذلك الصبيّ عليه، وإنْ عَلِمه قبيحًا؛ فهلّا صح لمثل ذلك أنْ يؤثر حال الفاعل في قُبْح الفعل.

أوَلستم تقولون: إنَّ صاحب الصغيرة والتائب لا يستحقّ العقاب بالمعصية، وإنْ استحقّ بمثلها مَنْ يخالفه في هذه الصفة العقاب بالمعصية، فجعلتم حالهما مؤثّرًا في ذلك؛ فهلّا صحَّ ما ذكرناه من أنَّ حال الفاعل منّا يؤثر في قبح الفعل أو حسنه؟ فكلّ ما سألناكم يسقط ما أصّلتموه.

[تأثير حال الفاعل في بعض أفعاله إذا كان لها به تعلّق]

قيل له: إنَّ جميع ما ذكرته لا يلزم على ما اعتمدناه؛ وذلك أنّا لم نأب القول بأنّ لحال الفاعل تأثيرًا في بعض أفعاله إذا كان لها به تعلّقٌ. وكيف نأبى ذلك، ومن قولنا إنّ الأفعال تقعُ على بعض الوجوه، لكونه مريدًا أو كارهًا أو عالمًا، كالخبر والأمر والنهي والعقاب والثواب، وعليه نعتمد في أنه تعالى مريد، وفي أنّ ما يفعله من الاعتقادات في قلوبنا علوم. لكنه لا يجوز القول بأنّ لحال الفاعل تأثيرًا في فعله، إذا لم يكن له به تعلّق، على ما اعتمدنا عليه في إبطال قولهم: إنَّ لحال الفاعل تأثيرًا في قبح الشيء وحُسْنه، من غير أن

يمكن بيان تأثيرها في هذه الأفعال. فإذا صحّ ذلك سقط سائر ما سألت عنه. ونحن نشير إلى الجواب عن سائر ما ذكرته.

[الرّد على ما ورد من الشُّبُهات]

أمّا ما بدأت به: من أنّ حال الفاعل قد أثّر في الاعتقاد فصيّره علمًا؛ فلأنّ لحاله، وهو كونه عالمًا بالمعتقد أو ناظرًا أو ذاكرًا للدليل، تأثيرًا في الاعتقاد الذي حصل علمًا، ولها به من الاختصاص ما ليس لها بغيره، فلذلك صحّ فيه هذا الحكم. وهذا الكلام صحيح سواء قلنا إنَّ حاله قد أثّر في كون الاعتقاد علمًا مِنْ غير أن نثبت له حالًا لكونه عليها صار علمًا. وإنْ كان الوجه الثاني هو الذي يدلّ عليه كلام الشيخين رحمهما الله، والأوّل هو الذي ينصره شيخنا أبو عبد الله. ولهذا اختلفوا في أنّ العلم بأنَّ العلمَ علمٌ، هو علم بالمعلوم أو به. وليس كذلك حال ما قالوه من تأثير حال الفاعل في قبح الفعل؛ لأنّ كونه محدثًا ليس له من التعلّق بقبح الفعل ما ليس له من التعلّق بحسنه؛ فلا يصح والحال هذه أن يكون مؤثّرًا في كِلَا الأمرين. ويبيّن صحة الفرق بين الأمرين: أنّا لما حكمنا بأن لحاله تأثيرًا في كون الاعتقاد علمًا، لم نجوِّز حصول هذه الحال، ولا يكون اعتقاده علمًا. وليس كذلك قولهم، لأنّهم قد جوّزوا مع كونه محدثًا مربوبًا وقوع الحسن والقبيح منه على السَّواء، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه أوّلًا.

[الخضوع لله يكون من العاقل العارِف]

وأمّا ما ذكرته ثانيًا، فجوابه أنّ الفعل إنّما يصير خضوعًا لله تعالى وقُرْبةً إليه متى قُصِدَ به وجهٌ مخصوص، ولا يصحّ كونه إلّا من عاقلٍ عارف بمن يخضع ويتقرّب إليه؛ فلذلك وجب كونه عاقلًا ليصحّ أن يقع منه الفعل على هذا الوجه، وذلك يقتضي أنّ لحاله تأثيرًا في كون الفعل بالصفة التي ذكرناها. والصبي فمن حيث لم يحصل بهذه الحال، لم يصح منه إيقاع الفعل على وجه الخضوع والقربة إلى الله تعالى. وليس كذلك ما ذكرتموه من أنّ حال الفاعل يؤثر في قُبْح الفعل وحُسْنه؛ لأنه لا تعلّق لها به على ما قدَّمنا القول فيه.

[استحالة عبادة الله لنفسه]

وأمّا ما ذكرته ثالثًا، فجوابه أنه تعالى إنما استحال أن يخضع لنفسه ويعبدها؛ لأنّ وقوع الخضوع والعبادة من جهته يستحيل، لأنّه ممّن لا يصح الإنعام عليه، ولا يصحّ أن يكون دون غيره فيخضع له. والواحد منّا يصح كِلَا الأمرين عليه، فلذلك صحّ منا الخضوع والعبادة، ولم يصح منه. فقد ثبت الوجه في تأثير حالنا في صحة الخضوع والعبادة منّا وحسنه. وليس يصحّ ذلك فيما قالوه، لما بيّنّاه.

وما ذكرته رابعًا، فجوابه أنّ إرادة العقاب ونفس العقاب، إنَّما قَبُح منا فِعْله بنفسنا لوجه مخصوص، لا أنَّ حالنا قد أثّر فيه على ما قالوه، وحَسُنَ مِنْ غيرنا فعله بنا لوقوعه منه على وجه يَحْسُنُ عليه. والقول في ذلك عندنا كالقول في سائر المُحسنات والمقبحات.

وأمّا ما ذكرته خامسًا من مفارقة حال القاصد لحال الساهي فيما يقبح منه أو يحسن، فقد بينَّا من قبل أنّ في الأفعال ما يقع على بعض الوجوه بالقصد فيقبح أو يحسن؛ ولا يصحّ ذلك في الساهي فيما يقبح منه أو يحسن. فقد بينَّا من قبل أنّ في الأفعال ما يقع على بعض الوجوه بالقصد فيقبح أو يحسن، ولا يصح ذلك في الساهي؛ وبينَّا أنَّ حال الساهي فيه كحدِّ القاصد. وذلك يسقط التعلّق به، ويبيِّن مفارقته لقولهم بأنّ كون الفاعل محدثًا يقتضي قُبْح الفعل.

[إيلام الله للعاقل يَحسُن لأنه عالِم ومُحيط]

وأمّا ما ذكرته مِنْ بَعْد مِنْ أنه يَحْسُن من القديم سبحانه إيلام العاقل من غير رضاه، ويقبح ذلك منّا، وأنَّ حال الفاعل قد أثّر في ذلك؛ فبعيدٌ لأنّ إيلامهم من جهتنا لو وقع على الوجه الذي يقع من الله تعالى، يَحْسُنُ. وإنما يحسن منه دوننا لأنه عالمٌ بكنه ما يستحقّ عليه مِنَ الأعْواض فيُوصله إليهم لا محالة. وذلك لا يصحّ منّا، ولو صحَّ لكان حالنا كحاله تعالى فيه. ونحن نشرح هذا الكلام من بَعْد إن شاء الله.

[ترك الشرائع قُبْحٌ من العالِم فقط]

وأمّا قولك مِنْ بَعْد أنَّ العالم بالنبوّات والشرائع يقبح منه تركها لكونه عالمًا بذلك، ولا يقبح ممّن لا يعلمه، فلأنَّ العِلْمَ بقبح ذلك لا يصحّ إلّا بعد العلم بصحة النبوّات، ومَنْ لا يصحّ أنْ يعلم ذلك لا يكون ذلك لطيفًا له، فلا يصح أن قبح منه تركه، ويكون ذلك بمنزلة المكلّفَيْن إذا اختلفت شرائعهما، فلم يحصل من هذا الكلام أنَّ لحالهما تأثيرًا في هذا الباب، وفارق ما ذهبوا إليه.

وأمّا ما ذكرته: مِنْ مفارقة حال الطاهر لحال الحائض في حُسْن الصلاة؛ فذلك لأنّ حالهما في كونه لطفًا قد اختلفت، لما يعلمه تعالى من اختيارهما الواجب عنده أو ترك ذلك، وليس كذلك ما قالوه، لأنّ حدوث الفاعل لا يؤثّر في فعله على وجه.

[الذّمّ يستحق على القبيح إذا كان فاعله عالِمًا بقُبْحه]

وأمّا ما ذكرته: من أنَّ حال الفاعل منّا قد أثّر في استحقاق العقاب والذمّ على القبيح، ولذلك استحال من الصبيّ أن يستحقّ ذلك، وإنْ وقع القبيح منه؛ فذلك لأنّ مِنْ حقِّ الذمّ أنْ يستحقّ بالقبيح إذا صحّ من فاعله الاحتراز منه، وذلك لا يصحّ إلّا مع العلم، أو ما يقوم مقامه، وليس يصح ذلك في الصبي، فلذلك لم يستحقّ الذمّ والعقاب على القبيح. وذلك بيِّنٌ في تعلق حال الفاعل بالذمّ والعقاب؛ لأنّ استحقاقهما مع كون الفاعل معذورًا يتعذّر عليه التحرّز منه، لا يصحّ؛ فحصل أنَّ لكونه عالمًا تعلّقًا باستحقاقهما. وليس كذلك ما قالوه.

[استحالة العقاب والثواب على الله]

وإنما لم يصح أنْ يستحق القديم تعالى على القبيح لو فعله العقاب ـ تعالى عن ذلك ـ لأنّ استحقاق ما يستحيل فعله لا يصحّ، من حيث كانَ حُسْنُ الشيء يتبع صحته. وإيلام القديم تعالى يستحيل، وذمّه يصح؛ لأنّ ذلك مما يحلّ بَعْض الذامّ ويوجد فيه، فلذلك فارق الذمّ العقابَ في صحة استحقاقه له، أو فعل القبيح، تعالى عن ذلك. وإنّما لا يستحقّ تعالى الثواب، لأنّ من شرط

استحقاقه على الفعل أن يكون شاقًّا، وذلك يستحيل عليه في أفعاله؛ فلذلك فارق الواحد منّا فيه وإنْ ساواه في المدح، لأن المدح يحلّ بعض المادح، وليس من شرط صحته وصول السرور إلى الممدوح لا محالة. ولذلك يصح منّا أن نمدح الميت، وإن استحال عليه السرور. وإنّما لم نُعَوِّل في استحالة استحقاقه تعالى الثواب على مثل ما ذكرناه في العقاب، لأنّه إذا صحّ أنْ نبيِّن أنَّ الفعل لم يقع منه تعالى على الوجه الذي يقتضي استحقاق الثواب به، فهو أوْلى من الاعتماد على أنَّ حال الفاعل تقتضي أنه لا يستحقّ ذلك. وليس مِنْ شرط استحقاق العقاب بالقبيح كونُه نفعًا، حتى يقالَ إنه تعالى لو فعل ذلك لما صَحَّ أنْ يستحقّ به العقاب. والاعتماد في مفارقة حالنا لحاله يجب أن يكون على ما ذكرناه. وذلك يُسْقط السؤال الذي أوردته بعد هذا الفصل.

[يصحُّ الفعل من المعتَقِدْ لكونه مُريدًا فقط]

وأمّا ما ذكرته: مِنْ أنَّ الواحد منّا تصح منه الإرادة والفعل المحكم ونفس الفعل، لكونه معتقدًا وعالمًا وقادرًا ومريدًا فغير بعيد أن تؤثر حاله في قبح الفعل منه، فبعيدٌ؛ لأنَّ كونه معتقدًا إنما أثّر في صحة كونه مريدًا، لا في فعله الإرادة؛ لأنّه لو صح أن يفعلها في غيره لم يمتنع ذلك منه، وإنْ لم يكن معتقدًا. ولو ثبت أنَّ كونه معتقدًا قد أثّر في فعله الإرادة، لم يلزم على ما قلناه؛ لأنّ لكونه معتقدًا تأثيرًا في ذلك، فلا يمتنع أن تصحّ منه الإرادة لكونه عليه، وليس لكونه محدثًا تأثير في الفعل على وجه.

وأمّا كونه عالمًا، فإنما صحَّ الفعل المحكم منه لاختصاصه به، كما أنَّ الفِعْلَ إنما صح لكونه قادرًا لتعلّقه به، والخَبَرَ صحّ منه لكونه مريدًا لهذا الوجه. وذلك لا يتأتّى فيما ذهب إليه من تأثير كونه محدثًا مربوبًا في الفعل.

وأمّا ما ذكرته من بَعْد من أنّ ما عليه الفاعل منّا من الدواعي إذا اقتضى إيجاد مقدوره لم يمتنع أنْ يؤثر حال الفاعل في قبح الفعل وحُسْنه فساقطٌ؛ لأنّ للدواعي تأثيرًا في الفعل، لأنّه متى عُلِم أو ظُنَّ ما عليه من الضرر أو له من النفع دعاه إلى إيجاد الفعل أو ألجأه إليه لتعلّقه به. وليس كذلك حال تعلّق كونه محدثًا بقبح الفعل، فأين أحدهما من الآخر؟

وأمّا ما ذكرته من أنَّ كونه كامل العقل يقتضي استحقاق الذمّ على القبيح، وأنَّ الصبي وإن عَلِم القبيح لا يستحقّ لك، فقد اختلف كلام شيوخنا رحمهم الله فيه: فمنهم مَنْ يقول إنّ كلَّ مَنْ علمه قبيحًا على وجه يمكنه التحرّز منه، فلا بدّ من أن يستحقّ الذمّ والعقاب، ويَمْنَع أنْ يعلم الصبي قبح القبائح وإنْ جوَّز أن يعتقدها ويظنّها، كما يعتقد أنَّ للعالم إلٰهًا وخالقًا، وأنَّ لنا رسولًا لكثرة ما سمعه منّا؛ فعلى هذا القول يسقط السؤال أصلًا.

[عقاب الفاعل مشروط بكمال العقل]

ومنهم مَنْ يقول: قد يصح أن يعلم الصبي ولا يستحقّ العقاب؛ لأن من شرط صحته أن يكون كامل العقل؛ لأنّ مَنْ هذه حاله يعلم كيفيّة التحرّز منه، ومَنْ ليس هذه حاله لا يعلم ذلك؛ فلهذه الحال تأثير في كيفية وقوع الفعل منه، يصح أن يستحقّ لكونه عليها العقاب. وليس كذلك ما ذهبتم إليه في أنَّ حال الفاعل يؤثر في قبح هذه الأفعال، لأنّا قد بيَّنا أن ذلك لا يصحّ. وأمّا ما ذكرته آخرًا من أنَّ صاحب الصغيرة والتائب لا يستحقّ العقاب بالمعصية لاختصاصهما بهذه الحال، فبعيدٌ؛ لأنّ من حقِّ العقاب أنْ يُستحقّ على القبيح ما لم يمنع منه مانع، والتوبة وكثرة الطاعة يمنعان من ذلك، فيصير المستحقّ على المعصية حرًّا من الثواب، أو ساقطًا أصلًا. فحصل من هذه الجملة أنَّ حال الفاعل لم يؤثّر في ذلك، وأنّ هناك فعلًا أثّر في الفعل لتعلّقه به. وليس كذلك ما قالوه من أنَّ كون الفاعل محدثًا يؤثر في قبح الفعل، لأنّا قد بينّا أنه لا تعلّق له به. على أنَّ جميع ما سأل عليه لو صحّ فيه ما قاله من أنَّ حال الفاعل قد أثّر في الفعل لم يصحّ ما قالوه؛ وذلك لأنّا قد دلّلنا على أنَّ كون الفاعل محدثًا مربوبًا مملوكًا لا يصحّ كونه مؤثرًا بدليل مبتدأ، ولا يجب إذا ثبت الدليل أنّ حال الفاعل لا يؤثر في بعض الأُمور، أنْ لا يؤثر في حاله في سائر الأُمور، إذا صحّ ذلك بالدليل. فقد بان أنَّ جميع ما سألوه غير لازم، وأنَّ ما اعتمدناه عليه صحيح.

فصل في أن القبيح لا يجوز أن يقبح منا لأنا منهيّون عنه أو تجاوزنا به ما حُدَّ ورُسِم لنا

[لا يقبح الفعل بسبب النهيَ عنه]

يدلّ على ذلك: أنّه لو قَبُح منّا الفعل للنهي عنه، لوجب أن يكون كلُّ نهي يؤثر في قُبْحِ الفعل كنهيهِ تعالى، وهذا يوجب قُبْح كلِّ ما نهى عنه العباد، ويوجب فيما نهى عنه أحدهم وأمر به الآخر، أو نهى الله تعالى عنه وأمر به أنْ يكون قبيحًا حسنًا. وفساد ذلك يوجب فساد ما أدّى إليه.

وليس لأحد أنْ يقول: إنَّ نهيه إنما أثَّر في ذلك لأنه المالك الربّ الإلـه، وليس كذلك حالكم. وذلك لأنّ المؤثر في قبح الفعل، هو نهيه دون كونه ربًّا مالكًا؛ لأنه لو حصل كذلك ولم ينه عن الفعل لما قَبُح، فيجب أن يكون نهينا كنهيه. ولو جاز أنْ يُقال إنَّ لنهيه تأثيرًا من هذا الوجه، لجاز أنْ يُقال في سائر ما فعله أنه تتعلّق به الأحكام لشيء يرجع إلى أنه مالك ربٌّ؛ فتكون الحركة من فعله مُوجِبَةً لكون المحل متحرّكًا دون ما نفعله نحن، ويكون العلم من فعله مُوجِبًا لكون العالم عالِمًا دون ما نفعله، ويكون نهيه موجبًا لكون الفعل معصية دون نهينا. فإذا بطل ذلك أجمع بطل ما قالوه.

فإنْ قيل: أليس نهى المالك للدّار غَيْرَهُ عن دخول داره يؤثّر في قبح الدخول لكونه مالكًا؟ فهلّا قلتم إنَّ نهيه تعالى يؤثّر في قبح الفعل دون نهينا لهذه العلّة.

قيل له: إنّ نهي مالك الدار إنَّما أثّر في ذلك من حيث دلَّ من حاله على أنه غير راضٍ بدخول غيره داره، وأنَّ ذلك يضرّ به، ولذلك لو نهى عن دخول دار غيره، لم يؤثر. وليس كذلك حال نهيه تعالى؛ لأنّه عندهم يوجب قبح الفعل، لا أنّه يدلّ من حال الفعل على أمر آخر يوجب قبحه.

فإنْ قيل: أليس نهيه تعالى عن القبائح الشرعية، وأمره بواجباتها، قد أوجب قبحها وحسنها، وإنْ لم يوجب ذلك منّا قبح الفعل وحسنه؟ فهلّا صحَّ ما ذكرناه من أنَّ كل قبيح منّا إنما يقبح لنهيه، وكل حسن فإنَّما يحسن لأمره وإيجابه.

قيل له: إنَّ نهيه يدلّ على أنَّ المنهيَّ عنه فسادٌ، وأمره يدلّ على أنَّ ما أمر به صلاحٌ، فهما دلالتان على حال الفعلين، لا أنّهما يوجبان قبح أحدهما وحُسْن الآخر. وليس كذلك حكم الأمر والنهي منّا؛ لأنّ دلالتهما على قبح الفعل وحُسْنه لا تصحّ، إلا أنْ يقعا مننبيٍّ، فيجريان مجرى ما يقع من القديم تعالى في باب الدلالة، وليس كذلك ما ذكروه من أن النهي يوجب قبحه على سبيل الدّلالة؛ لأنّ ذلك يوجب أن نهي غيره كنهيه في هذا الباب.

[فساد الشيء على ما هو به]

ومما يبطل هذا القول أنه كان يجب أن لا يقبح الفعل ممّن ليس بمنهيّ منّا كالصبيان، ولو لم يقبح منهم ذلك لم يحسن منّا منعهم من الإضرار بالناس، كما لا يحسن منّا منعهم من فعل الحسن والمُباح. على أنّه كان يجب لو نهانا القديم تعالى عن الفعل أن يقبح منه؛ لأن لفظ النهي والكرامة قد وجدا منّا كوجودهما منه في أفعالنا. وكان يجب لو نهى تعالى عن الإيمان وعن معرفته وعن شكر المُنْعم والإنصاف، أن يقبح كل ذلك وفي علمنا بفساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول. وكان يجب لو نهى عن الشيء في وقت، وأمر به في وقتٍ ثان، أن يحسن ذلك الفعل ويقبح، بل كان يجب لو نهى عنه وأمر به في حالة واحدة أن يقبح ويحسن؛ لأنّهما لا يتضادّان في وقتٍ واحد إذا وُجِدا في جسمين، كما لا يتضادّان في الوقتين إذا كانا في جسمٍ واحد.

فإنْ قال الكُلابي(١) منهم: هو متكلّم لنفسه فلا يقبح أن يأمر أو ينهى إلّا عن شيء مخصوص.

قيل له: فيجب أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يأمرنا بصلاة سادسة، وينهانا عن غير ما نهانا عنه. وهذا خلاف الإجماع، وخلاف قوله سبحانه في كتابه: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: الآية ٢٧]. على أنه يلزمهم أنْ يخلق أمرًا ونهيًا عن شيءٍ واحد ولا يكون ذلك من صفات ذاته؛ لأنّه يقدر عندهم على صيغة الأمر

(١) المنسوب إلى الكلابية.

والنهي. وهذا يوجب لزوم الكلام لهم، بل يجب على قولهم أن لا يثبت الأمر ولا النّهي، وأنْ يجوّزوا في أوامر القرآن أنْ تكون من غير جهته تعالى، بل يجب أنْ يكون كلُّ ما أمر به قبيحًا، وكلّ ما نهى عنه حسنًا. وفي ذلك إبطال هذا الأصل، لأنّه إنما يصح تعليل القبيح متى صحَّ العلم به.

[النهي دلالة على قُبْح الشيء]

وممّا يدلّ على بطلان قولهم، أنّ النهي منه تعالى دلالة على قبح الشيء؛ والدليل يدلّ على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة، والنّهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله إنّ هذا الفعل قبيح، والأمر يُنْبِىء عن مثل ما يُنبىء عنه قوله إنّ هذا الفعل ندبٌ أو واجبٌ؛ فكما أنَّ الخبر يدلّ على أنَّ المُخبر عنه على ما تعلّق به، لا أنه بالخبر صار على ما هو به، وهو كالعلم في هذا الباب، فكذلك الأمر والنّهي. ألَا ترى أنّه لا فصل في الشاهد بين قول القائل: إنّ الفعل قبيح، وبين قوله لفاعله: لا تفعل، فكيف يقال في النهي أنه يوجب قبح المنهيّ عنه، والحال فيه ما وصفناه.

[هل يستحيل القبيحُ حُسْنًا إذا لم يُنْهَ عنه]

وبَعْدُ، فلا بدّ لهم من القول بأنَّ نَهْيَ النبيّ ﷺ يوجب قبح الفعل أيضًا، لمثل ما قالوه في نهيه تعالى، فيجب عند ذلك لو نهى عمّا أمر الله تعالى به أنْ يكون ذلك الفعل قبيحًا حسنًا.

فإنْ قالوا: إنه يَحْسُن لأمر الله تعالى، أخرجوا نَهْيَهُ صلّى اللهُ عليه مِنْ أنْ يكون علّةً في قبحه؛ وإنْ قالوا: إنَّ نهيه ينبىء عن نهي القديم سبحانه.

قيل لهم: إذا كان قادرًا على أنْ ينهى عمّا أمر به تعالى، فما الذي يمنع من صحة ذلك منه، وفي صحته لزوم ما قدَّمناه. على أنَّ الأمر لو كان كما قالوه، لم يصحّ أن يعرف الأخرس حسنًا ولا قبحًا، لفقد علمه بالأمر والنهي، حتى كان لا يفصل بين الإحسان والإساءة، ولا حسن مدح المحسن وذمّ المسيء، ولا حسن شكر المُنْعم. وهذه مكابرة تحلّ محل دفع الضرورات.

على أنه كان يجب متى بطل النهي الذي له قَبُح الفعل، وذلك الفعل مما يبقى أن يخرج من أن يكون قبيحًا إذا زال ما أوجب قُبْحَه، وهذا يوجب تغيُّر حال القبائح إذا بقيت، وفساد ذلك ظاهر.

[النهي لا يُعرَف إلا بعد كمال العقل]

على أنه كان يجب لو كان بالنهي يقبح، والنّهي لا يعرف إلّا بعد كمال العقل، أنْ لا يصح لنا العلم بالتكليف؛ لأنه إنّما يجب بالحاظر، أو ما يقوم مقامه. وذلك يتضمّن الترغيب في الحسن الواجب والتحذير من القبيح، ويُنَبِّه على أنَّ استحقاق الذمّ على القبيح طريق استحقاق الضّرر وآثاره. وكل ذلك لا يتمّ إلّا بعد تقدم العلم بالقبائح، وهو أنَّ ذلك مما يكمل به العقل. وفي ذلك بطلان القول بأنه يقبح بالنهي.

ويدلّ على بطلان قولهم إنّه كان يجب أن لا تحسن منه تعالى الأفعال، إذا كانت إنّما تحصل منا للأمر، وذلك لا يتأتّى فيه، كما قالوا إنها لا تقبح؛ لأن النهي لا يصحّ فيه.

فإنْ قالوا: يحسن منه تعالى لوجهٍ سوى الأمر، لزمهم مثله في تجويز كون أفعاله قبيحة لوجه سوى النهي، ولم يكن قولهم: إنَّ أفعالنا لمَّا قَبُحت لأجل النهي، مانعًا مِنْ قبح أفعاله تعالى. وإنّما يصح لنا القول بأنَّ وجوه الحسن والقبح تختلف، لأنّا نجعل حال الفعل مقتضيًا لحسنه، وقد جعلوا قبح الفعل مقصورًا على النهي فقط، فما ألزمناهم إذن لازم.

فإن قالوا يحسن من الله تعالى الفعل لانتفاء النهي فقط، فيكون انتفاؤه في أنه يقتضي حسن الفعل، كثبوته في أنه يوجب قبحه. وكذلك نقول في الأمر: أنه متى حصل أوجب حُسْنه.

قيل له: لا فصل بين هذا القول وبين مَنْ قال إنّ القبيح يقبح لانتفاء الأمر والنهي جميعًا، كما قلته في الحسن، وهذا يوجب عليك قبح كلٍّ أفعال الله، كما أوجبتَ بكلامك حسن كلٍّ أفعاله. ويجب حُسْن فِعْلِ الطفل والساهي والنائم لانتفاء النهي عن ذلك. ولو حسن أفعالهم لم يكن لنا منعهم عن بعضها.

ويجب على هذا القول لو نهى تعالى عن الكفر، ثم انتفى النهي في الثاني، أن يكون ذلك الفعل قبيحًا وحسنًا، ويجب فيما نهى عنه أن يقبح لثبوت النهي، ويحسن لانتفاء نهي آخر مِنْ جهته كان يصح أن يفعله.

فإنْ قالوا: إنّا نقول في أفعال الله إنّها ليست بحسنة لانتفاء الأمر، كما أنها لا تقبح لانتفاء النهي، فقد خرجوا مِنَ الإجماع، وصرَّحوا بخلاف الدِّين.

[انتفاء النهي لا يُوجِب الحُسْن]

وبَعْد، فقد بيَّنا أنَّ فِعْلَ العالم بما يفعله في أنّه لا بدّ من أن يكون حسنًا أو قبيحًا، كوجوب كون الموجود قديمًا أو محدثًا، فكيف يصح أن تكون أفعاله تفضّلًا وإحسانًا ولا تكون حسنة، وكيف يستحقّ الشكر والعبادة على ما ليس بِحَسَن. ولو جاز ذلك لجاز أن يستحقّ ذلك على فِعْل قبيح. وكيف يُقال في فعله إنّه صواب وحكمة وحقّ، ولا يقال إنه حَسَنٌ. ومَنْ أدَّاه الباطل إلى مثل هذا القول فقد بلغ الغاية في ارتكاب الفساد، ويلزمه أن لا يُثْبِتَ في فعله حسنًا كما لا يثبته في فعله تعالى، بل يلزمه نفي الحسن من الأفعال أصلًا. وفي نفي ذلك نفي القبيح لتعلّق ثبوت أحدهما بثبوت الآخر. وفي ذلك نفي الأفعال وجحد الضروريّات. على أنّ الأمر وانتفاء النهي لو أوجب حُسْنَ الفعل منّا، لم يكن الفعل بأن يَحْسُنَ أوْلى مِنْ أن يجب، وبأن يكون واجبًا أوْلى مِنْ كونه ندبًا، لأنه ليس لهما من التأثير في هذا الباب ما يُوجب انقسامه هذه الأقسام.

[استدلالٌ بمذهب الدهريين]

ومما يبطل هذا القول أنه كان يجب أن يكون الدهريّ[1]، وسائر مَنْ يعتقد قِدَم الأجسام، إذا لم يستدلّ على حدوثها وإثبات مُحْدِثها، أن لا يعلم قبح شيء من الأشياء ولا حسنه، منحيث لا يعلم النهي والناهي، والأمر والآمر، مع كمال عقله. وفي فساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول. وليس له

---

(١) هم جماعة من الفلاسفة الماديين الذين يعتقدون بسرمدية الدهر وأبديته. والدهرية تنكر المعقولات، ولا تعترف إلّا بالمحسوسات. والدهرية تنكر خلق العالم والعناية الإلٰهية. (دائرة المعارف الإسلامية ٩/٣٢٦ ـ ٢٤٠؛ تعريفات الجرجاني؛ الدرة السَّنِيَّة لعلاء الدين البغدادي).

أنْ يقول: لا يعرفون قبح ذلك ولا حسنه لأمرين، أحدهما أنّهم يعرفون ذلك ويُخبرون به عن أنفسهم ـ مع كثرتهم ـ أنهم يعلمون قبح الظلم، كما يُخبرون بمعرفتهم سائر الضروريّات. والثاني أنه لا فصل بين مَنْ أنكر عليهم بقبح الفعل وحُسْنه، وبين مَنْ أنكر ذلك فيمن يعرف صدق النهي والأمر مِنْ جهته تعالى في الحقيقة على أنَّ هذا يوجب عليه أنْ لا يأمن كونهم غير عالمين بشيء ألبتّة. ولو جوَّزنا لك فيهم لجوّزنا في سائر العقلاء، وفي هذا اللّحوق [بمذهب] السوفسطائية(١).

فإن قال: إنهم يعرفون قبح ذلك وحسنه، ويعرفون الأمر والنهي ضرورةً، لكنهم يدفعون معرفة ذلك.

قيل له: لا يصحّ مع كثرتهم دفع ما يعلمونه باضطرار، لما فيه من ارتكاب الجهالات؛ ولأنّ العلم بقُبْح الأمر والنهي ضرورةً يقتضي العلم بالله تعالى باضطرار، وذلك لا يصح مع إثبات التكليف.

فإن قال: إنَّما يستقبحون الظلم والكذب إذا لم يعلموا النهي، لشُبْهة وظنّ، كاستحسان أهل الهند قتل أنفسهم، والخوارج قتل مَنْ خالفهم.

قيل له: لو صحّ ذلك، لصحَّ القول بأنّ مَنْ عرف النهي إنَّما يعرف قبح الأشياء على هذا الوجه؛ وفي هذا نفي الاستقباح في الحقيقة. ولا فرقَ بين هذا القول، وبين مَنْ قال بمثله في كل شيء عرفه العقلاء وارتكب أنه ليس بعلم، لكنه ظنٌّ وحِسبان. وإنْ هم قالوا إنّهم يستقبحون ذلك كاستقباحهم للصور الشنيعة، لزمهم مثل ذلك فيمن يعرف النهي أيضًا، وفي كل أحد. وما بيّناه من الفرقِ بين القبيحين يُسْقط هذا القول.

فإن قال: إنهم يعرفون قبح الظلم والكذب، وإنْ لم يعرفوا الأمر والنهي الموجبين لحسن الشيء وقبحه كما يُعْلم المتحرّك متحرّكًا، والعالم عالمًا، وإنْ لم يُعلم العلم والحركة، وكما يعلم الموجود موجودًا، وإنْ لم يعلم موجده.

---

(١) فرقة من المشتغلين بالحكمة وتدريسها، يقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣ و٤٢٤ و٦٩٩).

[معرفة القبيح أولى من معرفة النّهي عنه]

قيل له: إنما صحّ ذلك عندنا؛ لأنّ للعالم والمتحرك والموجود أحوالًا يختصّ بها، وليس العلم بكونها عليها علمًا بالحركة والعلم والموجد. وأنت تقول: إنَّ كونه قبيحًا ليس بأكثر من أنه منهيٌّ عنه، ولا تحصل له صفةٌ تنبىء عن قبحه سوى النهي؛ لأنّك لو قلتَ ذلك، لزمك متى حصل على تلك الصفة الحكم بقبحه من فِعْل أيّ فاعل كان، فينتقض ما ثبت عليه كلامك. فيجب أن لا نُجَوِّز أنْ نعلم قُبْحَ الشيء إلّا مع العلم بالنّهي. يبيِّن ذلك أنّ النّهي إذا اقتضى قُبْحَ الشرعيات على جهة الدلالة لم يصح العلم بقبحها، إلّا بعد العلم بالنّهي، فإذا كان النهي عندهم موجبًا لقبح القبيح، فبأنْ لا يصحّ العلم بقبحه مع الجهل بالنّهي أوْلى. وذلك قلنا: إنّه لا يَعْلم الظلم قبيحًا إلّا مَنْ علمه ظلمًا، وكذلك في سائر جهات القبح. وذلك مما يلزمهم القول به، لأنهم يقولون: إنَّ كلَّ مَنْ علم كون القديم مالكًا ربًّا عَلِم حسن أفعاله. وهذه الدّلالة تُوجب أنَّ العلم بالنهي والناهي من كمال العقل، كما أنّ العلم بالقبائح من كمال العقل. وإنّما قلنا إنه من كمال العقل؛ لأنّ ورود الحاظر والتكليف يفتقر إليه، ولا يحصل الخوف من ترك النّظر إلا بعده، ولا يصح نفي القبائح عن الله تعالى إلّا بعد العلم بها. ولهذا قلنا إنَّ مَنْ قال في الأشياء أنها تقبح للنهي، وفي المحسنات أنها تحسن للأمر، أنّه لا نأمن أنَّ كل شيء أمر تعالى به فهو قبيح، وكلّ ما نهى عنه فهو بحسنٌ؛ لأنه لا سبيل له إلى أن يَعْرف كون القديم تعالى حكيمًا، مع تجويزه القبائح عليه.

[من معرفة وجه قُبْح الفعل يُعلَم قُبْحه]

وممّا يدلّ على بطلان هذا القول: أنّا قد علمنا أنّ الكامل العقل لا بدّ في أفعاله من أن يكون له فعلها أو لا يكونَ له ذلك. والعلم بذلك ضروريٌّ، وإنْ لم يكن له فعلها فهي قبيحةٌ، وإنْ كان له فعلها فهي حسنةٌ. فإذا صحَّ ذلك لم يَخْلُ مِنْ أنْ يكون عالمًا بأنه يقبح منه فعل ما ليس له فعله، أو غير عالم؛ فإنْ كان غير عالم فقد خلا فعله من أن يكون قبيحًا أو حسنًا، وإنْ كان عالمًا بذلك لم يَخْل من أنْ يعلم قبح الظلم والكذب، وإنْ لم يعلم النهي أو لا بدّ من أن يعلمه، فإن كان يعلم قبحهما وإنْ لم يعلم النهي، فقد ثبت أنّهما يقبحان

لا للنهي، لأنّا قد بيَّنا أنَّ وَجْهَ قبح الفعل يجب أن يعلم حتى يعلم قبحه، وإنْ كان يعلم النهي لا محالة، فلا يخلو من أن يعلم ذلك باضطرار أو استدلال. وكونه ضروريًّا يوجب تساوي العقلاء فيه، وأنْ لا يتأتّى منا النظر فنعلمه. وإنْ كان باكتساب يعرف النهي، فيجب أنْ لا يعرف قبح شيء ولا حُسْنه إذا لم نستدلّ، كما نقوله في السمعيّات، بل كان يجب أنْ لا يقبح منه شيء ألبتّة؛ لأنّه لا سبيل له في ابتداء كمال عقله إلى الاستدلال على الأمر والنهي؛ لأنه يجب أن يعرف القديم سبحانه أوّلًا ليصح أنْ يعرف الأمر والنهي، كما يجب أن يعرف النبوّات، ثم يعرف حُسْن الأفعال الشرعية أو قبحها. وليس ذلك من قولنا أن الطفل قد يقبح منه الفعل، وإنْ لم يعرف القديم تعالى بسبيل؛ لأنّ ذلك إنّما صحّ من حيث لا يتعلق قبح الفعل عندنا والنهي على وجه.

على أنَّ الكتاب يشهد بصحّة ما ذكرناه؛ لأنه قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النّحل: الآية ٩٠]، فأثبتهما كذلك قبل الأمر، وقال تعالى: ﴿وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾ [النّحل: الآية ٩٠]، فأثبتهما كذلك قبل النهي. ولا خلاف بين الأُمّة أنه تعالى نهى عن القبائح وأمر بالمحسنات. وعلى قولهم يجب أنْ يكون آمرًا بما ليس يحسن، وناهيًا عمّا ليس بقبيح، وإنْ كان يحسن ويقبح عند الأمر والنهي. فقد صحَّ بهذه الجملة سقوط قولهم من كلِّ وجه.

والكلام في إبطال قولهم إنّ الفعل إنما يجب علينا بإيجابه، ويصير مُباحًا بإباحته، كالقول فيما ذكرناه.

وقولهم إنّ الفعل يقبح منّا للحظر يَبْطل بما قدَّمناه، إذا رجعوا بالحظر إلى النهي، وكذلك إنْ قالوا إنه يقبح لأنه قد حرم علينا.

فأمّا قولهم إنّ علة قبحه منّا أنا تجاوزنا ما حُدَّ لنا ورُسِم، فإنّه يبطل بما قدّمناه؛ لأنّ مرجع ذلك إلى معنى الأمر أو النهي؛ لأنّ الحدّ بهما بعيدٌ، وسائر ما قدَّمناه يسقط ذلك، ويوجب أن لا يحسن منه جلّ وعزّ شيءٌ؛ لأنّه ليس فوقه حادٌّ ولا راسم، بل يوجب أنه يقبح منه الفعل إذا حدَّ له ورسم بمثل ما يحدّ به لغيره.

فإنْ قال: أُريد بذلك أنه تَرْك ما أَمَرَ به لا أنّه فِعْل ما نَهَى عنه، فلا يلزمني ما قدَّمتموه.

قيل له: إذا علّقتَ ذلك بالأمر، فسائر ما قدمناه لازمٌ لك.

وهذه الجملة كافيةٌ في هذا الباب.

فصل في إبطال قولهم إن أفعاله تعالى تحسن لكونه ربًّا مالكًا آمرًا ناهيًا ناصبًا للدلالة متفضّلاً

[القدرة على الفعل لا تجعله حسنًا]

اعلم أنَّ قولهم إنه يحسن الفعل منه لأنه مالك إنْ أرادوا به أنّه قادرٌ على الفعل والتصرّف فيه، فيجب حُسْن كل ما يقدر عليه، وكل ما نقدر عليه؛ وذلك باطل لأنّ القبائح كالمحسنات في أنّا نقدر عليها، ويقدر تعالى عليها، وإنْ كان تعالى منزّهًا عن فِعْلها.

فإنْ قالوا: إنه تعالى منعنا عن فعل القبيح فصرنا غير مالكين له، كما لا نملك مال غيرنا للمنع، والقديم جلَّ وعزَّ لا يجوز أنْ يكون ممنوعًا.

فهذا يبطل مِنْ وجوه: منها أنه يجب أنْ لا يحسن منه تعالى المنع لنا، وأنْ يكون وجوده كعدمه؛ إذْ لا يُخرجنا مِنْ كوننا قادرين مالكين. وإذْ فيه إيجابُ منعه إيّانا عن الحسن، لأنه إنما حَسُن من حيث كنّا قادرين، فكيف يصحّ أن يمنعنا، ونحن بهذه الصفة.

[المنع عن الفعل لا تجعله قبيحًا]

ومنها أنه لو ثبت المنع من الله تعالى وحَسُنَ، لم يجب أنْ يقبح منّا؛ لأنّ العلة التي لها حَسُن منّا هو الملك، وهو باقٍ لنا كما كان، بل يجب إنْ كان المنع علّقه لقبحه أنْ يكون قبيحًا للمنع، وحَسَنًا من حيث كنّا مالكين.

ومنها أنه يجب إذا منعنا الله تعالى بالنهي والكراهة أنْ يقبح منه مثل ما يقبح منّا.

فإنْ قال: إنه تعالى إذا منع أثَّر منعُه، كما أنّ ربَّ الدار إذا أذِنَ في دخول داره أثّر إذنُه في الإباحة، ولو منعَ أثّر مَنْعُه. ولو أنَّ غيره منعه من دخول داره

لم يؤثر، فكذلك منعكم له لا يؤثّر؛ إذْ القديم تعالى في عباده، كربّ الدار في داره.

قيل له: إنَّ إذْنَ صاحب الدار إنّما أثّر في الإباحة، لأنّ حالَ دخول الدار بغير إذنه، فصار حسنًا من حيث كان له فيه نفع يعادل ما عليه بدخوله من الضّرر، وإذْنُ غَيْرِه بخلافه. وليس كذلك منع القديم تعالى؛ لأنّ ما منعنا منه هو ظلمٌ وكذب، وما منعناه منه بهذه الصفة أيضًا، فتأثير منعه لنا، كتأثير منعنا له. فإنْ قبُح ذلك منا لمنعه والحال هذه، فيجب أنْ يقبح منّا لمنعنا.

[حال الفاعل لا تؤثِّر بفعله]

وإنْ قال: أُريد بقولي «إنه مالك» أنه قادر غير ممنوع، بقوله: «غير ممنوع»، فلا يخلو من أن يريد غير ممنوع عن الفعل لقبحه أو للنّهي؛ فإنْ قال لقبحه، صار كأنّه قال: إنه يحسن الفعل منه لأنّه حسنٌ، ولانتفاء القبح عنه، وإنْ قال غير ممنوع بالنهي، فقد يرجع تعليله إلى أنه يحسن منه من حيث لم يكن فوقه ناهٍ. وقد بيَّنا فساد ذلك، ومما يسقطه أنّ كونه غير منهيٍّ بانفراده يوجب حسنه، فلا وَجْهَ لذكر كونه مالكًا. على أنّ ما قدَّمناه من أنَّ حال الفاعل لا تؤثّر في فعله يبطل هذا القول.

[الفعل لا يقبح لكوننا مملوكين]

فإنْ قال: أعني بقولي: «لأنه مالك» أنّ الفعل يحسن منه، أو له فعله، أو لا يقبح منه.

قيل له: فهذا تعليل منك للشيء بنفسه، وهذا لا يصحّ.

على أنه يقال لهم: لِمَ قُلْتم إنه من حيث كان مالكًا حَسُن منه ذلك؟ فإنْ قالوا: لأنه لما فارقنا فيما له قَبُح منّا الفعل، وهو أنَّا مملوكون وحصل مالكًا، حَسُن منه الفعل.

قيل لهم: قد بيّنا أنَّ الفعل لم يقبح منّا لكوننا مملوكين، وفي ذلك إسقاطُ ما ذكرتم.

وبَعْد، فكيف يجب من حيث فارقنا في هذا الوجه أنْ يحسن منه تعالى، لو سُلِّم لكم ذلك في الشاهد، وهل ذلك إلّا دعوى منكم، وما أنكرتم ممّن

قلب ما ذكرتموه، فقال: إذا حَسُنَ منّا الفعل مع كوننا مملوكين، فيجب أن يقبح منه الفعل مع كونه مالكًا، أو من حيث كان مالكًا بالضدّ مما قلتموه؟

على أنَّ ما قالوه يوجب أن يقبح منّا كلُّ فعلٍ من حيث فارقنا فيما له حسن منه كلّ فعل، ويجب أنْ يكون الشيءُ الواحد يحسن منه من حيث كنّا مالكين، ويقبح من حيث كنّا مملوكين، وذلك يبطل قولهم في الأصل؛ لأنّا لم نفارقه تعالى في كونه مالكًا؛ لأنه يملك كما نملك، وإنْ ملكنا الشيءَ من جهته، ومَلَكَهُ لذاته.

فإنْ قالوا: إنما قلنا إنه من حيث كان مالكًا يحسن منه الفعل، لأنّه يستحيل أنْ يملك الشيءَ، ويقبح منه فعله.

قيل له: هذه دعوى منك لا دليل عليها يصحّحها، فيجب سقوطها. وما أنكرت أنَّ أكثر ما يملكه بمعنى أنه يقدر عليه يقبح منه فعله، فمن أين أنَّ ملكه الشيء يُحيل قبح فعله من جهته.

فإنْ قالوا: إنَّما قلنا تحسن أفعاله من حيث كان مالكًا، لأنَّ الواحد منّا في الشاهد يحسن منه الفعل فيما ملكه.

قيل لهم: بيِّنوا أوّلًا أنَّ الواحد منّا يملك الدّار وسائر ما يُضاف إليه؛ وكيف يملك ذلك وهي أجسام لا يقدر عليها؟ وإنّما يقال إنه يملكها مجازًا، ويُراد به يملك الفعل فيها، فكيف يصحّ لك ردّ الغائب المالك في الحقيقة إلى الشاهد.

فإنْ قلتَ: إنَّما ردَدْتُ ذلك إلى ما يملكه من الفعل فيها.

قيل لك: فقد خرجتَ مِنْ أن تردّ المسألة إلى مِلْك الواحد منّا لعبده وداره، وإنما قلت: إنه يملك فعله في ذلك، فأنت بين أمرين: بين أنْ تريد بملكه فعله فيها أنه يقدر عليها، فلا يصحّ لك ردّ الغائب إليه؛ لأنه ليس كل ما يقدر من الفعل فيها يَحْسُنْ، بل قد يقبح، كما قد يحسن مع تساويهما في أنه يقدر ويملك، فيجب أن نقول مثله في أفعال القديم، أو نقول: «يملك فعله» بمعنى يحسن فعله فيها، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ في أفعاله ما يقبح فيها.

فإنْ قالوا: إذا صحّ أنَّ مالك العبد يحسن منه استخدامه لكونه مالكًا، فيجب أنْ تَحْسن أفعالُ القديم سبحانه من حيث كان مالكًا.

قيل لهم: أمَا علمتم من قولنا أنَّ خدمة العبد لا تحسن عقلًا، وكلامنا معكم في العقليّات، فكيف يصحّ لكم الاستشهاد به؟

وبَعْد، فإنما حسن استخدامنا لهم؛ لأنه تعالى يُضْمر لهم عليه عِوَضًا، كقولنا في ذبح البهائم، لا من حيث ملكناه. ولذلك يقبح منّا قتلهم، وتقطيع أوصالهم. ونحن نقول: إنه يحسن منه تعالى ما حلّ هذا المحل، وذلك يحسن منّا استخدام مَنْ لا يملكه ممن يلي أمره أو يستأجره، لما يحصل لهما من النّفع. وكل ذلك يبطل ما تعتمدونه.

فإنْ قالوا: إنَّ القديم تعالى مالكٌ لهذه الدار أجمع، فله أن يتصرّف فيها بأنواع التصرّف، والواحد منّا إنما يملك ما ملّكه الله تعالى، فلا يحسن منه التصرّف بأنواع التصرّف، إلا بإذن كنفس التمليك.

قيل له: إنْ رجعتَ بالملك إلى القدرة، فحالنا في ذلك كحاله تعالى، فيجب أن يَحْسُن منّا كل شيء نقدر عليه كما يحسن منه.

وإنْ قلتَ: إنه ملك لا بتمليك أحد، وليس كذلك نحن.

قيل لك: هذا يبطل ردّك الغائب إلى الشاهد، فمن أين لك أنّه من حيث كان مالكًا، فله فعل كل شيء في مُلكه.

على أنَّ ما بينّاه من أنَّ الظلم والكذب ليس لنا فعلهما لقبحهما، يوجب قبحهما في كلِّ أحد، ويوجب أن لا تؤثر القدرة والملك في حسنهما. ويجب على هذا القول أنْ يحسن منه تعالى تعذيب الأنبياء، وإثابة الفراعنة، وأمر الجمادات والموات وتكليفهما، وأنْ لا يؤمنوا أن يكون قد فعل ذلك في بعض الأوقات؛ لأنّ دفعهم ذلك لا يصح بكتاب أو سنّة أو إجماع، من حيث كان تَمَسُّكهم بكلّ ذلك لا يمكن. ويجب أنْ لا يأمنوا أن يكون قد كلّف الملائكة قَلْبَ الأعيان، والجمع بين الضدّين وأنْ يعذّبهم إذا لم يفعلوا ذلك. ويجب عليهم تجويز إظهار المعجزات على الكذّابين، وأنْ لا يدلّ العلم على صدقهم،

وأن لا يُوصف بالقدرة على أن يدلّ على النبوّات. وأنْ يجوّزوا الكذب على القديم سبحانه، وأن يعذّب كل مَنْ أطاعه، وأنْ لا يؤمن أن يكون كل ما أمر به باطلًا، وكلُّ ما نهى عنه حقًّا؛ كل ذلك لأنه مالك. فقد ثبت بهذه الجملة بطلان تعلّقهم بهذه الوجوه، وما ألزمناهم آخرًا إنما اختصرناه، لأنَّ شرحه يجيء فيما بعد.

فصل في أنْ ما أوجب قبح القبيح وحُسن الحَسَن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين

[حصول وجه القُبْح يُوجِب كون القبيح قبيحًا]

اعلم أنَّ ما يقتضي قُبْح القبيح مِنْ كونِ القول كذبًا، والألم ظلمًا، يجري في أنه يجب أن يقتضي ذلك مجرى العِلل المُوجبة؛ فكما يستحيل حصول العلّة، ولا يُوجب موجبها، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحًا. يبيّن ذلك أنَّ تجويز حصوله من غير أن يوجب كون القبيح قبيحًا، يوجب إخراجه من أن يكون موجبًا للقبح، كما أنَّ تجويز حصول الدلالة من غير حصول المدلول، يوجب خروجها من كونها دلالة. وكذلك القول في سائر وجوه القبح.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو جوَّزْنا أنْ يقبح القبيح من العالم بقُبْحه، ولا يستحقّ مع ذلك ذمًّا، لأدّى إلى أنْ لا يستحقّ عليه الذمّ على وجهٍ من الوجوه؛ لأنّ ما أوجب استحقاقه قد حصل، والاستحقاق زائل. وكذلك القول فيما قدَّمناه في وجوه القبح، أنَّ في جواز حصوله، ولا يكون قبيحًا، إخراجًا له مِنْ كونه وجهًا للقبيح، وإنَّما يصحّ خلاف ما ذكرناه فيما يتعلّق باختيار مختار.

[أحكام الأمور المُوجِبَة عامّة]

فأمّا الأحكام التي تجري مجرى الأُمور المُوجبة، فلا يصح فيها الاختصاص. ولا فصل فيما ذكرناه بين الأفعال الشرعية والعقلية، وإنْ كانا يفترقان في أنّ الشرعيّ تختلف حاله بحسب اختلاف أحوال المتعبّد، وما تؤدّي

إليه أحوالهم من المصالح، والعقلي بخلافه، وهما وإن افترقا في ذلك فحالهما سواء في أنَّ ما أوجب قُبْح القبيح منهما لا يصحّ حصوله إلّا ويُوجب ذلك. يبيِّن ما قلناه أنَّ كل شيء حصل له حكم لوقوعه على وجه، وجب له ذلك متى وقع على ذلك الوجه. ألا ترى أنَّ العلم لما كان علمًا لوقوعه على وجه، وجب كونه كذلك متى حصل الوجه الذي له كان علمًا؟ وكذلك القول فيما له يصير الخبر خبرًا. ولذلك قلنا إنَّ ما أوجب حُكمًا لوقوعه على وجه، فهو بمنزلة ما استحقّ الحكم لعلّة في أنَّ حال حصول الحكم حال حصول الوجه الذي له حصل، كذلك إذا صحَّ عليه ذلك الحكم. وقد بيَّنا من قبل أنَّ كون القول كذبًا يقتضي قُبْحه، وإنْ كان راجعًا إلى جملة الحروف، وأنَّ ذلك لا يمتنع فيه، وإنْ كان القبح يتعلّق بكلّ جزء من أجزائه.

[توضيح استدلالي]

فإنْ قيل: أليس الذي لأجله يصير اعتقاد الناظر علمًا وقوعه عن نظر، والنظر يتقدَّم حصوله فيها، فهلّا بيَّنتم بذلك فساد ما قدَّمتموه؟

قيل له: قد قيل إنَّ الذي له صار ذلك عَلَمًا، هو عِلْمه بالدليل أنه دليلٌ، لا النظر، وإنْ كان لا يصير علمًا بذلك إلّا بالنظر. وكذلك ما يفعله من العلم، في حال انتباهه وجه كونه علمًا، ذكره لكيفيّة استدلاله، وذلك يصاحب كونه علمًا. والصحيح أنه صار كذلك للنظر، لكنّه لما استحال مجامعته له، أثّر فيه وإنْ تقدَّم، وإنَّما رجّحنا هذا القول لأنّ العلم بكون الدّليل دليلًا، هو العلم بالمدلول، ولا يصحّ أن تجعل الشيء وجهًا لنفسه.

فإنْ قيل: فيجب أنْ يحيلوا خروجه من أن يكون على ذلك الوجه، إذا حصل عليه لا محالة.

قيل له: لا يجب إحالته كما لا يجب استحالة خروج المعلول من أن توجد العلّة فيه.

فإن قيل: فجوّزوا خروج الحسن والقبيح من أنْ يكونا كذلك، بأن يخرجا عن الوجه الذي لوقوعهما عليه صارا كذلك.

[القبيحُ قبيحًا بعد الحدوث]

قيل له: هذا غير واجب؛ لأنّ كونه قبيحًا يتبع حدوثه، فلا يصحّ كونه قبيحًا في حال البقاء. وإذا قيل فيه إنه قبيح في حال بقائه، فالمراد بذلك أنه حدث منه على وجه لم يكن لنا إيجاده عليه؛ فلذلك لا يجوز خروجه من كونه قبيحًا؛ لأنّ وجه القُبْح إذا حصل في حال حدوثه، فلا اعتبار بما بعده. وهذا الأصل يوجب في التقليد إذا قارنه العلم، أنْ يكون قبيحًا كما كان؛ ولا يَبْعد أنْ يقال إنّه لا يصير علمًا، وإنّما يحصل المقلّد ساكن النفس لوجود ما قارنه من العلم، سيّما إذا قيل: إنَّ العلم لا يقع إلّا حَسَنًا، فأمّا إذا قيل بجواز وقوعه علمًا ـ وهو قبيح ـ فالقول بأنه يصير علمًا، وإنْ كان قبيحًا كما كان، يصح؛ ولا يعترض هذا الأصل.

فإنْ قيل: أفيجوز خروج العلم من كونه علمًا بزوال الوجه الذي له كان علمًا؟

قيل له: الأقرب أنّه لا يخرج من كونه علمًا على وجه، وإنْ تَغَيَّر الوجه الذي له صار كذلك. ولذلك ثبتت العلوم في قلوبنا على كل حال، ما لم يوجد ما ينفيها، وإنْ تغيّر ما له صارت كذلك. فأمّا الحركة، فإنّما جاز خروجها عن كونها حركة؛ لأنّ الوجه الذي له صارت كذلك يرجع إلى محلِّها دونها، ففارق حالُها حالَ وجوه الحُسْن والقُبْح التي تختصّها.

[حال الفعل لا أحوال الفاعل]

فإنْ قيل: هلّا جوَّزتم كونَ الظلم ظلمًا، وإنْ حَسُن، إذا وقع من القديم تعالى، وإنْ وقع منه على الوجه الذي لوقوعه عليه صار قبيحًا منّا لما يختصّ به الأحوال.

قيل له: قد بينَّا من قبل فساد ذلك، وأنَّ أحوال الفاعل لا تؤثّر في ذلك إذا لم يتغيّر حال الفعل. ولو جاز هذا القول لقائله، لجاز أنْ يقال إنّ الظلم يقع من الأنبياء، أو الملائكة، ولا يقبح منهم كقبحه منّا، لِما تختصّ به من الأحوال. ولجاز أنْ يقال إنَّ العلل المُوجبة للأحكام قد تحصل من فعله تعالى، ولا يُوجب ذلك لما تختصّ به، وهذا في غاية السقوط.

[يُقضى بقبح القبيح دون النظر إلى فاعله]

ولا فصل بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ جوَّز أن يقع منه الإحسان والتفضّل، ولا يكون حسنًا لما يختصّ به، وإنْ كان ذلك يحسن منّا. وقد بيَّنا أنَّ الواحد منا إنَّما صحّ أنْ يستحقّ العقاب على القبيح دون القديم سبحانه؛ لأنّ ما أوجب استحقاقه لذلك يختصّ به دونه، وما أوجب قُبْحَ القبيح قد حصل في فعله كحصوله في فعلنا، فيجب القضاءُ بقبحه. وإنما يجوز وقوع مثل المعجز عند زوال التكليف، ولا يدلّ على النبوّات؛ لأنّ الوجه الذي له يدلّ عليها حصول انتقاض العادة به على وجه يقتضي تصديق المدّعي للنبوّة، وذلك لا يتأتّى إلّا عند حصول العادات التي يتأتّى فيها الانتقاض. فأمّا إذا زال ذلك، وانتفت الدّعوى للنبوّة، فلم تحصل على الوجه الذي يدلّ على النبوّة. فلذلك جوَّزنا وجوده غير دالّ على ذلك، وفَصَلْنا بينه وبين ما قدَّمناه من وجوه القبح.

فصل في أن القديم سبحانه قادر على ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا وما يتّصل بذلك

[الله قادرٌ على فِعْل الظلم ولكنه لا يفعله]

حُكِيَ عن النظَّام(١) والأسواري(٢) والجاحظ(٣) أنّ وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محالٌ، وإنْ كان يقدر من أمثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له.

---

(١) النظَّام ... ـ ٢٣١ هـ: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/٩٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٢؛ خطط المقريزي ١/٣٤٦؛ اللباب ٣/٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/٢٣٤).

(٢) هو علي الأسواري، رئيس الفرقة «الأسوارية»، كان من أتباع أبي الهذيل العلّاف، ثم انتقل إلى مذهب النظَّام. (الفرق بين الفِرَق ص ٩١؛ طبقات المعتزلة ص ٧٢؛ المِلَل والنِّحَل للبغدادي ص ١٠٢).

(٣) الجاحظ: ١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/٣٨٨؛ أمراء البيان ص ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٨).

قالوا: لأن ذلك يوجب النقص والحاجة، وذلك يستحيل عليه تعالى؛ فما أوجب ذلك من فعل الظلم يجب استحالته. وإلى ذلك ذهب أكثر المجبرة[١]، والحشو[٢]، والمُرْجِئَة[٣]، والروافض[٤]؛ وفيهم مَنْ ارتكب القول بأنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما عَلِم أنه يفعله.

وقد حُكِيَ عن أبي علي الأسواري أنّه قال: إذا قُرِن القول بأنه جلَّ وعزَّ عالمٌ بأنَّ الشيءَ لا يكون مع القول بأنه يقدر على تكوينه، كان ذلك محالًا متناقضًا. فإذا أُفْرِد كلُّ قول مِنْ هذين عن صاحبه، صحَّ الكلام.

وقال عبّاد إنَّ ما عَلِمَ الله أنه يكون، يقدر تعالى على تكوينه، ولا يقال يقدر على أن لا يُكَوِّنه، وما نعلم أنه لا يكون، لا يُقال يقدر على أن يكونه، وإنْ قيل إنه يقدر عليه.

والذي يذهب إليه شيوخنا أبو الهذيل[٥] وأكثر أصحابه، وأبو علي، وأبو هاشم رحمهم الله أنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلمًا وكذبًا، وإنْ كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه وباستغنائه عن فعله.

---

(١) راجع ص ٣٨ حاشية (١) من هذا الجزء.

(٢) الحشوية: هو لقبٌ أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

(٣) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدِّمون القول ويؤخِّرون العمل. وسُمُّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فِرَقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/ ٥٣٩؛ الفصول المختار ج ١؛ التنبيه والرّدّ ص ٤٧، ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(٤) هم الذين رفضوا دعوة زيد بن علي بن الحسين لأنه امتنع عن لعن أبي بكر وعمر وعثمان، ويطلق أهل السُنَّة والجماعة لقب الرافضة على كافَّة الفِرَق الشيعية لرفضهم الخلفاء الثلاثة. (مقالات الإسلاميين ص ٤٩١؛ منهاج السُنَّة ١/ ٦ ـ ٨، ١٧١؛ التبصير في الدين ص ٧٥؛ تبصرة العوام ص ٣٥؛ تلبيس إبليس ص ١٠٣).

(٥) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِدَ في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

وكذلك قولهم في القدرة على ما عَلِمَ أنه لا يكون، لكنه حكى عن أبي الهُذيل أنّه قال: يستحيل أنْ يَفْعَلَ الظلمَ وإنْ كان قادرًا عليه، وذلك بعيدٌ متناقضٌ.

وحُكِيَ عن بِشْر بن المعتمر[١] أنّه قال: إنه تعالى وإنْ كان قادرًا على تعذيب الطفل، فلو عَذَّبَه لكان بالغًا كافرًا مستحقًّا للعذاب. وقال غيره: إنّ ذلك غير واجب.

وحُكِي عن أبي موسى[٢] أنّه قال: لو ظلم ـ تعالى عن ذلك ـ مع وجود الدّلائل على أنه لا يظلم، لدلّت إذْ ذاك على أنه يظلم، والظلم لا يُوجب الحدث، كما أنّ العدل لا يُوجبه.

وقال أبو جعفر الإسكافي رحمه الله[٣]: إنه تعالى وإنْ قدر على فعل الظلم، والأجسام بما فيها تدلّ على أنه لا يظلم، فلو وقع منه الظلم لكانت الأجسام معرّاة من العقول التي دلّت بأنفسها على أنه لا يظلم.

ومنهم مَنْ قال: لو وقع الظلم لكانت العقول بحالها، وكانت الأدلّة غير هذه الأشياء الدالّة في هذا الوقت، وعلى خلاف هيأتها. وسنذكر ما يقوله شيوخنا رحمهم الله في هذا الفصل الأخير بعد أن ندلّ على أنّه تعالى قادرٌ على ما لو فعله لكان ظلمًا.

---

(١) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البشرية». له مصنّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٢) عبد الله بن قيس بن سليم بن حفار بن حرب، أبو موسى، من بني الأشعر، صحابي، أحد الحَكَمَين الذين رضي بهما عليّ عليه السلام ومعاوية بعد «صِفِّين». مات سنة ٦٦٥ م. (طبقات ابن سعد ٤/ ٧٩؛ الإصابة ت ٤٨٨٩؛ غاية النهاية ١/ ٤٤٢).

(٣) محمد بن عبد الله، من متكلِّمي المعتزلة وأحد أئمتهم. تُنسَب إليه الطائفة «الإسكافية» منهم. وهو بغدادي، أصله من سمرقند. له كتاب «نقض العثمانية». توفي سنة ٨٥٤ م. نُشِر له مؤخرًا كتاب «المعيار والموازنة»، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي. (خطط المقريزي ٢/ ٣٤٦؛ لسان الميزان ٥/ ٢٢١).

[القادر على الحَسَن قادر على القبيح]

والذي يدلّ على ما قلناه: أنَّ القبيح من الأكوان والكلام وغيرهما هو مثل الحسن في الجنس؛ لأنّ القبيح بكونه قبيحًا لا يخالف الحسن. وقد بيَّنا ذلك من قبل. فإذا صحّ ذلك فيجب أنْ يكون القادر على الحسن قادرًا على القبيح، كما أنّ القادر على الحسن يقدر على الحسن من جنسه؛ لأنه ليس للحسن والقبيح تأثيرٌ في الوجه الذي يتناوله قدرة القادر؛ لأنّ القادر إنما يقدر على إيجاد الجنس. يبيّن ذلك أنَّ حكم القادرين لا يختلف إذا قدروا على الجنس، فلا يصحّ أن يختصّ بعضهم بالقدرة على القبيح منه دون الحسن، كما لا يختصّ بعضهم بالقدرة على الخروج عن واحد دون آخر، والكون في محلّ دون غيره، وفعل الألم في جسم دون غيره. فإذا صحَّ ذلك، وكان القبيح مثل الحسن، فيجب أن يكون القادر على الجنس قادرًا على كل ضروبه من حسن وقبيح، كما يقدر على ضروب المحسنات منه.

وليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك إنما وجب فينا لشيء يرجع إلى القدر، والقديم تعالم مخالفٌ لنا في ذلك؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أنه يقدر من الجنس على ما لا نهاية له. فإذا كان حكمُهُ حَكَمنا في دخول الجنس تحت مقدوره، فكذلك في دخول ضروب الجنس؛ لأنّ ضروب الجنس المقدور. لا يقع فيه اختصاص في سائر مَنْ يقدر على ذلك الجنس، وإنْ جاز أنْ يقع في نفس الأجناس اختصاص.

ونحن وإنْ جوَّزنا أنْ يكون من الأجناس ما لا يكون كلّه إلا قبيحًا، نحو الجهل بالله تعالى، فذلك لا يقدح في هذه الطريقة؛ لأنّ إثبات مثل المدلول مع عدم الدلالة لا يقدح فيها، والمقصد إثباته تعالى قادرًا على بعض ما لو وقع لكان قبيحًا. وقد صحَّ ذلك بما ذكرناه، فلا وجه لذكر تفصيل القبائح.

فإن قيل: أليس قد اختصّ الله تعالى بالقدرة على أجناس مخصوصة دوننا، فهلّا صحّ أن نختص نحن بالقدرة على بعض ضروب الجنس دونه؟

قيل له: إنّ هذا السؤال يقتضي أنّ له زيادةَ مِزْية علينا فيما يقدر عليه من ضروب الجنس، كما أنّ له مزيةً في نفس الجنس، فكيف يصح القدح به فيما قدمناه مع كونه مؤكّدًا له؟

على أنّ القدرة لا يمتنع تعلّقها بجنس دون جنس، ومتى تعلّقت بجنس مخصوص لم يصح أنّ تختص بأنْ تتعلق بضرب منه لوجوب تعلّقها بإيجاد ذلك الجنس على أيِّ وجهٍ وُجِد. فكذلك القولُ في حال القادر. يبيّن ذلك جواز اختصاص الأعيان في دخولها تحت مقدور القادر، وإنْ لم يصح ذلك في الوجوه التي يقع عليها ما يقدر عليه.

[القادر على الشيء قادرٌ على ضدّه]

فإنْ قيل: هلا قُلْتُم إنَّ كونَ الفعلِ قبيحًا يُوجب خروجه من كونه مقدورًا له تعالى كوجود المقدور وتَفَصِّي وقته فيما لا يبقى؟

قيل له: هذا يوجب أنْ لا يقدر الواحد منّا على إيجاد القبيح، كما لا يقدر على ما وجد من مقدوره، وتفصِّي وقته وفي صحة كونه قادرًا على ذلك دلالة على أنَّ كونه قبيحًا لا يُوجب على أنّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدّه، إذا كان له ضدّ. فإذا صحَّ ذلك، وكان تعالى قادرًا على أن يخلق فينا العلم به وبصفاته، فيجب أن يقدر على ضدّه، وهو الجهل به. وكذلك فهو قادر على أنْ يفعل فينا كراهةَ الحَسَن بدلًا من إرادته، وإرادة القبيح بدلًا من كراهته. وإنما لا يُوصف تعالى بالقدرة على ضدّ مقدوره إذا كان مقدورًا لغيره، لاستحالة كونه مقدورًا له؛ فما لم يحصل فيه وجهٌ يحيل كونه كذلك، فيجب كونه قادرًا عليه. وهذه الدّلالة تختصّ ما له يجب كونه قبيحًا.

فأمّا ما يقبح ويحسن، فقد يمكن أنْ يقال فيه إنه إذا قدر على إيجاد ضدّه على وجه يحسن، وجب كونه قادرًا عليه على وجه يقبح؛ لكن هذا يعود إلى ما قدمناه من الدلالة الأُولى. وقد تؤكد هذه الدلالة بأنْ يقال إنه تعالى في حال ما يثيب المكلف يقدر على أن يخلق في قلبه النفور بدلًا من الشهوة، لأنه ضدّه، ومِنْ حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على ضدّه. ولو فعل فيه نفور الطبع، لكان ذلك قبيحًا. وليس له أن يقول: إنه متى فعل النفور لم يصح أنْ يفعل فيه الألم، وسائر ما ينفر الطبع منه؛ لأنه لا شيء يحيل كونه قادرًا على ذلك.

[القادر على العدل قادرٌ على الظلم]

وأحد ما يدلّ على ذلك أنّ نفس ما يقع حسنًا يجوز أنْ يقع قبيحًا، ومَنْ قدر على إيجاد ذات فهو قادرٌ على إيجاده على كل وجه يقع عليه. يبيّن ذلك أنَّ الخبر عن كون زيد في الدار يقع كذبًا بأن لا يكون فيها، وصدقًا بأنْ يكون فيها؛ والألم إنْ حصل مستحقًّا كان عدلًا، وإنْ تعرّى عنه، وعن نفع ودفع ضرر، كان ظلمًا؛ فيجب أن يكون تعالى قادرًا على ذلك على الوجهين.

ولا يصحّ أنْ يقال إنّ وقوعه على وجهٍ يقبح، يحيل كونه مقدورًا، لما بيّناه من قبل. وكيف يصحّ ذلك والوجه الذي له يقبح قد لا يتعلق بالفعل على وجه ألبتّة؛ لأنه قد لا يرجع إلى أمور: نحو كونه مستحقًّا ونحو كون المخبر لا على ما هو به، إلى ما شاكله. وقد يحسن منه القعود في دار غيره لحصول الإذْن من ربِّها، ولو مُنِع من ذلك لقبح، وإنْ كان القعود قعودًا واحدًا أو متغايرًا متجانسًا. وأحد ما يدلّ على ذلك أنه قد ثبت أنه قادر على أن يعاقب مَنْ عصاه، فإذا صحّ ذلك فيجب كونه قادرًا على عقابه، وإنْ تاب؛ لأنّ توبته لا تخرجه من كونه قادرًا على ما كان عليه قادرًا؛ لأنه لم تتغيّر حاله في كون قادرًا، ولا حال المقدور لأنه معدوم، كما كان من قبل. وإذا صحَّ كونه قادرًا على ذلك، إذا لم يَتُب العاصي من حيث كان قادرًا لنفسه، فيجب كونه قادرًا عليه، وإنْ تاب. وذلك يصحّح القَوْلَ بأنه قادرٌ على الظلم والقبيح، وإن كان لا يختار فعلهما.

فإنْ قيل: أليس عدم المقدور وحصول وقته، شرطًا في صحة كونه قادرًا عليه لا أنهما يُصَيِّرانه قادرًا؛ فهلّا كان عدم التوبة بهذه المثابة، وإنْ لم تؤثر في حاله؟

قيل له: إنما صحَّ كون ذلك شرطًا من حيث كان لكونه قادرًا به تعلّقٌ؛ لأنه المقدور، فلا بدّ من اعتبار صفته كما لا بدّ من اعتبار صفة القادر، وليس لانتفاء التوبة ولا حصولها تأثيرٌ في هذا الباب. يبيِّن ذلك أنَّ عَدَمَ المقدور، لمَّا كان شرطًا فيه تعالى، كان شرطًا في القادر منا؛ فلو كان انتفاء التوبة شرطًا في قدرته على العقاب، لوجب أنْ تكون حالنا كحاله فينا؛ وذلك معلوم الفساد.

وليس له أنْ يقول: إنّ توبته تخرجه من كونه قادرًا على ذلك، لأنه إنما كان قادرًا على عقابه قبل هذا الوقت، وقد مضى وقته. وذلك أنه إذا عصى، فهو موصوف بالقدرة على أنْ يعاقبه دائمًا، فهو إذا تاب، فالحال التي تاب فيها كما قد وصفناه بالقدرة على أن يفعل به عقابًا، فكيف يخرج من كونه قادرًا على ذلك الآن، والوقت هو ذلك الوقت نفسه، والفعل ذلك الفعل، وحال القادر والمقدور كما كان.

[مَن مدح نفسه بأنه لا يظلم يعني أنه قادر على الظلم]

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أنْ يَطْرَح المؤمن لو وقف على سعير جهنّم في النار، وإنْ قدر على طرح غيره فيها. وهذا بيِّن الفساد. ومما يبيِّن ذلك أنّ المولد للآلام هو الاعتماد أو الوها، وهو تعالى قادرٌ على فِعْل ذلك في جسمه إذا كان مؤمنًا طائعًا؛ كقدرته على ذلك إذا كان عاصيًا. وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

على أنه تعالى قد دلّ بالسَّمع على ذلك لأنّه نزَّه نفسه عن الظلم، فقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: الآية ٤٦]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يُونس: الآية ٤٤]؛ فتمدح بأنه لا يظلم الناس شيئًا، ولا يصح أنْ يتمدح بذلك، ويعني به نفي صفة عن نفسه؛ لأن كونه ظالمًا ليس بأكثر من وجود الفعل من جهته، فكونه غير ظالم ليس إلّا أنه لم يفعله، فيجب أنْ يكون متمدّحًا بأنه لم يفعل، ولا يصح تمدحه بذلك إلّا وهو قادر عليه؛ لأنّ مَنْ لا يقدر على الشيء لا يصحّ أنْ يتمدَّح بأنه لم يفعله. وليس له أنْ يقول إنما تمدح بأنْ لا يقدر على القبيح، وذلك أنَّ كونَ ذلك مدحًا يوجب أنَّ كونه قادرًا على القبيح ذمٌّ، فكان يجب أن يذمّ النبيّ عليه السلام والملائكة بكونهم قادرين على الكذب والظلم.

وبَعْد، فإنَّ كونَه قادرًا صفة مدح على أيّ شيء قدر؛ لأنه ينبيء عن فضله على غيره. فلا فَصْلَ بين مَنْ قال: إنَّ وصفنا له بالقدرة على القبيح ذمٌّ ونقصٌ، وبين مَنْ قال: إنَّ وصفنا له القدرة على ما علم أنه لا يفعله نقص، ووصفنا له بأنه يعلم القبيح نقص. وكل ذلك ظاهر الفساد.

الكلام في ذكر أسئلتهم في هذا الباب

[إيراد بعض الشُّبُهات]

اعلم أنَّ جملة ما يتعلّقون به ويصح منهم السؤال عنه في هذا الباب، لا يخلو من وجوه: إمّا أنْ يمتنعوا من كونه تعالى قادرًا على ذلك لصفة يختصّ بها القديم تعالى، أو لصفة ترجع إلى المقدور، أو لأنّ من الأدلة ما يقتضي ذلك، كما نقوله في استحالة كون مقدور غيره مقدورًا له، أو لأنّ القول بذلك ينقض أصلًا قد ثبتت صحته بالدليل. ونحن نفصل أسئلتهم، ونجيب عنها، ونتجنّب الإطالة إن شاء الله.

شُبْهة لهم

[بيان أن انتفاء مقدور القادر لا يقتضي أن لا يكون قادرًا عليه]

قالوا: لو كان تعالى قادرًا على ما لو وقع لكان قبيحًا أو ظلمًا، لوجب جواز وقوعه منه. فإذا علم أنه لا يفعله قطّ، علم أنه ليس بقادر عليه، كما أنه لا يوصف بالقدرة على مقدور غيره، وعلى الجمع بين الضدّين من حيث كان لا يجوز وقوعه منه. ألا ترى أنَّ الواحد منّا لما كان قادرًا على القبيح لم يمتنع وقوعه منه على بعض الوجوه.

الجواب: إن انتفاء مقدور القادر، لا يقتضي أنْ لا يكون قادرًا عليه، لأنّ ذلك يوجب أنْ لا يكون قادرًا على ما نعلم أنه لا يفعله. وأكثر مخالفينا لا يرتكبون ذلك، ويوجب أن لا تكون الملائكة قادرة على المعصية، من حيث عُلِم كونهم غير فاعلين لها، ويوجب أنْ لا تقود الأنبياء صلوات الله عليهم على الكذب من حيث علم أنّهم لا يفعلونه، ويوجب أن لا يوصف تعالى بالقدرة في كل وقت على أكثر مما فعله. وقد علم أنه يقدر على ما لا نهاية له في كلّ حال. ويجب على هذه العلّة أنْ لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يُقْدِر زيدًا على ما يعلم أنه لا يفعله، من حيث عَلِم أنه لا يقع منه قطّ، ويجب لا يَقْدر إبليس على الإيمان ولا أبا لهب، من حيث علم أنّهما لا يختاران ذلك.

وبَعْد، فإنَّ كونه تعالى غيرُ فاعلٍ لذلك أبدًا بأنْ لا يختار فعله لو أوجب كونه غير قادر عليه، لوجب إذا علم أنَّ الواحد منّا لا يختار القبيح في وقتٍ أو

أوقات، أنْ لا يكون قادرًا عليه؛ لأنّ ما اقتضى خروج القادر من كونه قادرًا لا يختلف، طال وقته له أم قَصُر، كما نقوله في وجود المقدور وتفصِّي وقته. ولذلك جوَّزنا كونَ القادرِ قادرًا على الضدَّين وإنْ لم يصح أنْ يفعلهما. فإذا لم يدلّ كونه غير مختار لأحدهما على أنه لم يقدر عليه، فكذلك لا يدلّ ما قالوه على أنه لا يقدر على القبيح. ولو دلّ ذلك، لوجب أنْ لا يكون تعالى قادرًا فيما لم يزل على الأفعال، ولا قبل الأوقات التي أوجد فيها ما أوجده من أفعاله.

وإنما صحّ من الواحد منّا أنْ يختار القبيح في حال دون حال؛ لأنّ ماله لا يختاره لا يجب أن يدوم له، وهو كونه عالمًا بقبحه، وغنيًّا عن فعله. وليس ذلك حاله تعالى؛ لأنه يجب في كل حال أن يكون بهذه الصفة. فلذلك يجب أن لا يختار القبيح، وكونه غير فاعل له بأن لا يختاره يقتضي كونه قادرًا عليه؛ لأنّ ما لا يقدر عليه لا يصح هذا المعنى فيه، ولو جاز إخراجُه من كونه قادرًا على ذلك، من حيث علم أنه لا يختاره، لجاز أن يقال في المُلْجأ إلى الفعل أنه ليس بقادر عليه، من حيث علم أنه يجب وقوعه من جهته. فلما بطل ذلك، من حيث كان حال القادر مع مقدوره قد يختلف، فيجب أنْ يوجده تارةً، ويجب أن لا يوجده أخرى، ويصح منه كِلَا الأمرين في وقتٍ، فقد بطل ما سأل عنه.

وما قاله: من أنه لو كان قادرًا عليه، لجاز وقوعه منه، فإنْ أراد بالجواز الشكّ فهو باطل؛ لأنّ مع ثبوت الدّلالة على أنه لا يختار ذلك لا وجه للجواز، وإنْ أراد به الصحة، فنحن نقرُّ بجواز وقوعه منه على هذا الوجه، لأنَّ الامتناع من ذلك ينقض كونه تعالى قادرًا.

شُبْهة أخرى

[تبيان الله لا يفعل الظلم لأنه مُسْتَغْنٍ عنه]

قالوا: لو كان قادرًا على إيجاد الفعل على وجه يَقْبُح، لجاز أن يختاره ويُؤْثِره، كالواحد منّا. وإلا فإنْ جاز أنْ يختار ذلك ـ ولا يجوز ذلك فيه ـ فما أنكرتم أنْ يقدر على ذلك، ولا يجوز ذلك فيه؟

الجواب: إنَّ ما له ولأجله قلنا إنه لا يجوز أنْ يختاره، أنه عالم بقبح كل قبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، وحاله في ذلك لا تختلف بالأزمنة والأوقات؛ وليس كذلك حال الواحد منّا؛ لأنّ كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عن فعله، لا يجب في كلِّ حال، ولا في كل قبيح؛ فلذلك اختلف حاله، فجاز أنْ يُؤثِّر القبيح في وقتٍ دون وقت، ويختار في الوقت الواحد بعض القبائح دون بعض. ولو استوى حالنا في كلّ وقت في كلّ قبيح حتى نحصل عالمين بقُبْحه، مستغنين عن فعله، لوجب أن لا نختاره، كما أوجبنا ذلك فيه تعالى. ولو صحّ فيه سبحانه أن تختلف حاله في ذلك، لجاز أنْ يختار ذلك في وقتٍ دون وقت، فقد صحَّ التفرقةُ بيننا وبينه تعالى في هذا الوجه، وأنّ ذلك لا يقدح في وجوب كونه قادرًا على القبيح. وما قدمنا ذكره من العلم بأنَّ الملائكة لا تختار المعصية، والأنْبِياءَ الكذب، إلى غير ذلك ممّا قدمناه يبطل هذا السؤال.

شُبْهة أخرى

[بيان أن كونه عالمًا بقبح القبيح وغنيًا عن فِعْله لا يعني عدم القدرة عليه]

قالوا: إنَّ كونه عالمًا بقبح القبيح، وغنيًّا عن فعله، يحيل وصفه بالقدرة عليه من حيث استحال في ذاته أن يكون إلا بهاتين الصفتين، وتفارق حاله حالنا؛ لأنّ ذلك غير واجب فينا، وتختلف حالنا فيه.

الجواب: إنّ ما قالوه لو أحال وصفه تعالى بالقدرة على القبيح، لأحال وصفُ الواحد منّا بأنه عالمٌ بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عن فعله، وَصْفَه بالقدرة على القبيح؛ لأنّ ما أخرج القادر من كونه قادرًا على الشيء، وأحال ذلك فيه متى حصل أوجب ذلك، ولا يختلف باختلاف أحوال الفاعلين، ولا بامتداد الوقت. ووجوبُ هاتين الصفتين فيه تعالى لذاته دوننا، لا يوجب الفرق بيننا وبينه. ألَا ترى أنَّ ما استحال حدوثه لذاته يجري مجرى ما استحال ذلك فيه لا لذاته في خروجه من كونه مقدورًا للقادر؟

وبَعْد، فلو أحال ما ذكره كونه قادرًا على القبيح، لكان إنما يحيله من حيث كان عالمًا به على ما هو عليه غنيًا عنه؛ وذلك يوجب استحالة كونه قادرًا

على الحسن أيضًا؛ لأنه عالـمٌ به على ما هو عليه غنيٌّ عنه، ولأحال وصفه بالقدرة على الحسن من حيث كان من جنسه، والقادر على الشيء يجب كونه قادرًا على إيقاعه على كل وجه.

وبَعْد، فإنَّ الذي قاله يجب كون الأنبياء والملائكة والملائكة غير قادرين على ما علموا قبحه، واستغنوا عنه. على أنَّ كونَ القادر منّا قادرًا لما اقتضى صحة الفعل، وكونَه حيًّا لما اقتضى كونه قادرًا، وجب ذلك، كان مستحقًّا لذلك لذاته، أم لمعنى. فلو كان كونه عالمًا بقبح القبيح غنيًّا عنه، يحيل كونه قادرًا عليه؛ لأحال في كل أحد، وإنْ كان تعالى يستحقّ هذه الصفة لذاته، وغيره يستحقها لعلَّة.

شُبْهة أخرى

[بيان أن كونه عالِمًا غنيًّا لا يُوجِب كونه جاهلاً ولا مُحتاجًا]

قالوا: إذا استحال خروجه تعالى عن أن يكون عالمًا بقبح القبيح غنيًّا عنه؛ فيجب استحالة كونه قادرًا عليه؛ لأنّ في وصفه تعالى بالقدرة عليه جوازَ خروجه من أنْ يكون على إحدى الصفتين مع كونه مستحقًّا لهما لنفسه. وفي ذلك قلب ذاته عمّا هو عليه. ولهذه العلّة قلتم باستحالة كونه قادرًا على جهل لا في محل؛ من حيث يوجب ذلك إخراجه من كونه عالمًا لنفسه. فإذا ثبت صحة علَّتكم في ذلك، وجب كونه صحيحةً فيما ذكرناه؛ لأنّ العلل والأدلّة لا يختصّان بمكان دون مكان.

الجواب: أنَّ استحالة خروجه عن كونه غنيًّا عالمًا، إنما يُحيل عليه ما يوجب خروجه عن أحدهما، وكونه قادرًا على القبيح لا يُوجب كونه جاهلًا ولا محتاجًا؛ لأنه لو أوجب ذلك فيه لأوجبه فينا، ولأنّ وقوع ذلك يدلّ على كون فاعله جاهلًا أو محتاجًا، من غير أنْ يوجب ذلك، فكونه قادرًا عليه من غير أن يختاره، بأن لا يوجب خروجه منهما أو عن أحدهما، سيّما والموجب لخروجه مِنْ أنْ يكون عالمًا ليس إلّا الجهل المُوجب لكونه جاهلًا، وكونه قادرًا على ذلك بمعزل عنه، فكيف يوجب ذلك فيه؟

فإن قيل: إنَّ كونه قادرًا، وإنْ لم يوجب خروجه عن الصّفتين أو عن إحداهما، فإنه يوجب جواز وقوع ما أوجب خروجه عنهما من القبيح.

قيل له: هذا إنّما كان يجب لو كان وقوع القبيح يوجب خروجَه عن كونه غنيًّا على طريق الإيجاب، لا على طريق الدّلالة، فأمّا إذا لم يوجب ذلك، بل نهاية حاله أن دلّ عليه، فقد سقط ما قاله.

على أنّ هذا بعينه يوجب على أبي إسحٰق النظّام أنْ يقول فيه تعالى أنه لا يوصف بالقدرة على ما عُلِم أنه لا يفعله؛ لأنّ في كونه قادرًا عليه إخراجًا من أنْ يكون عالمًا بأنه لا يكون، وفيه تجهيلًا له، أو تجويز وقوع ما يُوجب كونه جاهلًا، أو خارجًا من كونه عالمًا، بل هذا أوْلى باللزوم مما سأل عنه. فإذا بطل ذلك عنده لمثل ما أوجبنا به، فكذلك ما قاله. وعلى أنَّ ذلك بعينه يوجب في أبي لهب وإبليس أنْ لا يقدرا على الإيمان، لما في ذلك من إخراج القديم تعالى من أنْ يعلم أنَّ الإيمان لا يقع منهما.

وبَعْد، فإنَّ ذلك يوجب لو أخْبَرنا النبيّ عليه السلام بأنَّ زيدًا لا يدخل الدار، يوصف بالقدرة على دخولها، لما في ذلك من إخراج النبيّ ﷺ من أن يكون صادقًا، وإخراج العلم من أن يكون دالّاً على النبوّة. فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما قالوه، ويجب أنْ لا تكون الملائكة قادرةً على المعاصي، ولا الأنبياء قادرةً على الكذب، لهذه العلّة. وليس هذا من إحالتنا أنْ يقدر تعالى على جهل يجهل به بسبيل، لأنّا إنما أحلنا كونه قادرًا على ذلك لاستحالة وجوده، وكونه مقدورًا من حيث علم أنَّ في وجوده قَلْبَ جنسه بأنْ لا يجهل به أحد، أو إخراج القديم عن كونه عالمًا لنفسه، أو إيجاب كونه جاهلًا بالشيء عالمًا به، وكل ذلك يوجب قلب جنس الجهل أو غيره. وليس كذلك ما قالوه؛ لأنه لا يمكن أنْ يقال في القبيح أنه ليس بمقدور له من حيث يوجب وجودُه قلبَ جنسه، أو غير ذلك، بما قدّمناه.

فإنْ قال: إنَّ القبيح لو وُجِد لأدّى إلى مثل ما قلتموه، لأنه يوجب كونه جاهلًا أو محتاجًا.

قيل له: إنما كان يصح ما قلتموه لو كان يوجب كون فاعله كذلك، كما ذكرناه في الجهل. وأمّا ولا يستقيم ذلك، وإنما يدلّ على حالٍ لفاعله،

فقد يُعدّ شبهة بما ذكرناه في استحالة كونه قادرًا على جهل لا في محل، وسقط السؤال.

شُبْهة أخرى

[بيان أن الله كما الملائكة يقدرون على فِعْل القبيح ولكن لا يجوز وقوعه منهم]

قالوا في جواز وقوع القبيح منه أحد أمرين: إمّا إخراجه عمّا هو عليه من كونه عالمًا غنيًا، أو إخراج القبيح من أنْ يكون دلالةً على أنَّ فاعله جاهلٌ أو محتاج. فإذا استحال كِلَا الوجهين فيجب استحالة ما يؤدّي إليه، وجواز وقوعه منه يؤدّي إلى ذلك، فيجب استحالته، وفي ذلك استحالة وصفه بالقدرة عليه.

الجواب: أنْ يقال له: لِمَ قُلْتَ إنَّ في جواز وقوع القبيح أحد الأمرين اللذين ذكرتهما، وما أنكرت أنْ يكون ذلك لو وجب فيه وجب فينا، ولوجب في النبيّ والملائكة إذا كانوا قادرين على الكذب، أن يكون فيه جواز خروجهم من أن يكونوا أنبياء، أو جواز إخراج العلم من أن يكون دالًّا على النبوّة.

وبعد، فإنّ الذي يقتضي إخراجه مما هو عليه هو وقوع القبيح على سبيل الدّلالة؛ ونحن لا نجيز وقوعه بل نأباه. وفي ذلك سقوط ما قاله. وسنذكر ما يوضح الجواب عن هذا السؤال في الجواب عن شبهة أخرى نذكرها من بعد.

شُبْهة أخرى

[بيان أن القدرة على القبيح لا تُوجِب على الله أن يكون قادرًا على جعل نفسه جاهلة]

قالوا: لو كان تعالى قادرًا على أن يجعل نفسه جاهلًا أو محتاجًا، أو على أنْ يدلّ على أنه محتاج أو جاهل، وذلك يوجب كَوْنه بإحدى هاتين الصّفتين، وإنْ لم يدل؛ لأنّ الدلالة لا تدلّ على الشيء إلّا وهو على ما دلّت عليه، كما أنه لمّا كان قادرًا على الظلم، كان قادرًا على أن يجعل نفسه ظالمًا، وأنْ يدلّ على أنه ظالم.

الجواب أنْ يقال له: ولم يجب إذا وصفناه بالقدرة على القبيح أنْ يكون قادرًا على أنْ يجعل نفسه جاهلًا أو محتاجًا؟ ألأنَّ القبيح يوجب كونه كذلك؟

فإنْ قال: لا يوجب ذلك.

قيل له: فكيف يجب ما ذكرته، وهذه اللّفظة إنما تُستعمل فيما يجب عن المقدور، مثل أنْ يقال: إذا قدر على الحركة فهو قادر على أنْ يجعل المحل متحرّكًا، وإذا قدر على العلم فهو قادر على أنْ يجعل نفسه عالمًا؛ فأمّا أنْ يُستعمل على غير هذا الوجه، فلا.

ثم يقال له: هذا بعينه يلزمك في وصفك به بالقدرة على أنْ يفعل ما علم أنه لا يفعله؛ لأنه يجب عليك القول بأنه قادرٌ على أنْ يجعل نفسه جاهلًا، وإذا وصفته بالقدرة على ما أخبرَ أنه لا يفعله، فيجب أنْ يكون قادرًا على أنْ يجعل نفسه كاذبًا، وإذا وصف الملائكة بالقدرة على المعصية، فيجب كونهم قادرين على أن يجعلوا الله كاذبًا جاهلًا.

ثم يقال له في قوله: «إنه كان يجب لو كان قادرًا على القبيح أنْ يكون قادرًا على أن يدلّ على أنه جاهل أو محتاجٌ»، لا يخلو في هذه المطالبة من وجهين: إمّا أن تُطالب بإطلاق عبارة أو بمعنًى، فإنْ كنتَ مطالبًا بالمعنى فليس هناك دليل في الحقيقة؛ لأنّ الدليل لا يكون دليلًا إلّا وقد وقع على وجه، وقد علم أنَّ القبيح لا يقع ألبتّة. وكونه قادرًا على ما لو وقع، كان دليلًا على جهله، مما قد علم أنّه لا يفعله. ألا ترى أنّه لو أقام القيامة الساعة، كان في ذلك تجهيل له سبحانه، وتكذيبٌ لخبره، على ما تقتضيه علّتك. فإنْ أنت امتنعت مِنْ إطلاق ذلك، وقلتَ إنها عبارة، فارْضَ منّا بمثلها.

ولو أخبر النبيّ ﷺ بأنَّ زيدًا لا يدخل الدّار، لم يجب أنْ يقال إنّ في وصفه بالقدرة على دخول الدار، وصفًا له بالقدرة على أنْ يدلّ على أنَّ رسول الله صلّى الله عليه كاذبٌ، أو على خروجه من كونه نبيًّا، فيصح لأجل ذلك الامتناع من كونه قادرًا على الدخول.

[كونه قادرًا على القبائح معلومٌ بالدليل العقلي]

فإنْ قيل: فكيف تقولون أنتم في ذلك؟ وهلّا قلتم إنَّ كونه قادرًا على القبيح، يوجب كونه قادرًا على أن يجعل نفسه جاهلة محتاجةً، أو أنْ يدلّ على كونها كذلك؟ فإنْ وصفتموه بالقدرة على أنْ يدلّ، فيجب أنْ يكون الآن بهذه الصفة، لأنّ الدليل لا يدلّ إلّا على صحة؟

قيل له: إنّ الدلالة لما دلَّت عندنا على أنه لنفسه عالمٌ غنيٌّ، وعلى أنه قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا، وجب الامتناع من إطلاق كل عبارة تؤدّي إلى إبطال ذلك، وتجويز ما لا يؤدّي إلى ذلك. فنحن إذا قلنا إنه قادرٌ على أنْ يدلّ على أنّه جاهل أو محتاج اقتضى ذلك كونه على إحدى الصفتين الآن؛ لأنَّ وصفَ الدلالة بأنها دلالة يقتضي كون مدلولها على ما دلّت عليه، كالعلم والخبر الصدق، فلذلك لم يستعمل هذا الإطلاق فيه. كما أنّا نصف الواحد منّا بالقدرة على أن يخبر عن أنّ القديم جاهل أو محتاج ويعتقد ذلك فيه، ولا نصفه بالقدرة على أنْ يصدق في الخبر عن ذلك أو يعلمه، لما في الصدق والعلم من وجوب كون متعلّقهما على ما هو به؛ فكذلك نقول فيه تعالى: إنه قادر على الظلم والقبيح؛ لأنه لا يفيد فيه ما لا يصحّ، ولا يصفه بالقدرة على أن يدلّ على أنّه جاهل لِمَا فيه من الفساد. فكلّ عبارة أُجْرِيت على مقدوره وأفادت فيه صفة لا تجوز عليه تعالى امتنعنا منه: لأنّ العبارات تصحّ وتفسد، فإذا كانت كذبًا أو إيهامًا للكذب، أبطلناها. والقول بأنه قادر على أنْ يدلّ على أنه جاهل أو محتاج، أو على إخراج القبيح من أن يكون دلالة، هو من هذا القبيل، فيجب فساده.

[الله لا يفعل ما يقدر عليه اختيارًا]

فأمّا وصف ما قدر عليه من القبيح، فكل صفة ترجع إلى وجوده، أو إلى ما يجب عن وجوده، فصحيحٌ؛ نحو القول بأنه قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا وظلمًا، وأن يجعل نفسه ظالمًا، وأنْ يجعل نفسه مستحقًّا للذمّ؛ لأنّ كل ذلك مُوجَبٌ عن الظلم.

فإنْ قيل: فإذا امتنعتم من وصفه بالقدرة على أنْ يدل على جهله أو حاجته، فيجب أنْ تمتنعوا من وصفه بالقدرة على القبيح.

قيل له: يصح أنْ نصفه تعالى بذلك؛ لأنّ هذه العبارة لا تفيد وقوعه، ولا كون فاعله على صفة لا تجوز عليه.

فإن قيل: فيجب أن لا يكون قادرًا على القبيح أصلًا.

قيل له: إنّ العبارات لا تقدح في المعاني، فكونه قادرًا على القبائح قد علمناه بدليل العقل، كما علمناه غنيًّا عالمًا، وعلمنا أنه لا يفعل ما يقدر عليه اختيارًا. فهذه أُمور أربعة قد عرفناها بالعقل، فما أدّى إلى فساده يجب إبطاله.

وبَعْد: فإنَّ ذلك بعينه راجعٌ على مخالفينا في وصفه القديم تعالى بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله، وبالقدرة على أقدار المَلَك على ما علم وأخبر أنه لا يفعله، وفي وصفه النبيّ عليه السلام بالقدرة على الكذب. على أنَّ ذلك يوجب لو خبَّر النبيّ عليه السلام أنَّ القرشي لا يدخل الدار، أن لا يوصف بالقدرة على دخوله إليها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونه قادرًا على قلب نسبه، أو إخراج العلم من كونه دالًّا على صدقه. فإذا لم يجب ذلك فيه، فكذلك ما قالوه.

شُبْهة أخرى

[بيان أن وصف الله بالقدرة على أن يدلّ على أنه جاهل تعني أنه جاهل أبدًا]

قالوا: لو جاز أنْ يوصف بالقدرة على فعل يقع على وجه يدلّ على جهله وحاجته، لوجب أنْ يوصف بالقدرة على أن يخبر عن نفسه خبرًا صدقًا أنه جاهل أو محتاج، ويعلم أنَّ نفسه كذلك. وفي هذا إخراج له من كونه عالمًا غنيًّا، تعالى عن ذلك.

الجواب عن ذلك: أنّا لا نصفه بالقدرة على أن يخبر عن نفسه بما ذكرته، ولا أن نَعْلم من حاله ما وَصَفْتَه؛ لأنَّ القول بذلك يُوجب كونه تعالى

بهذه الصفة الآن، وقد ثبت استحالة كونه جاهلًا أو محتاجًا؛ فإقامة الدّلالة، أو ما يقوم مقامها، على كونه كذلك، لا يصح.

فإنْ قيل: أفتقولون إنَّ كلَّ مَنْ وُصِف بالقدرة على أن يدلّ على أنه بصفة، فيجب أن يكون قبل الدلالة بتلك الصفة، وفي كل وقت، أو تقيِّدون ذلك.

قيل له: الذي يجب في ذلك أنَّ كل مَنْ وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنه بصفة من الصفات، أنْ يكون في حالِ ما وُصِفَ بالقدرة على أنْ يدلّ على تلك الصفة، على الوجه الذي تقتضيه الدّلالة. فأمّا قبل ذلك وبعده، فليس يجب ذلك. أما ترى أنَّا إذا وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه قادرٌ، فيجب ذلك فيه في حال الوصف، لا قبله ولا بعده؛ فإذا وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنه قادر، فيجب ذلك فيه في حال الوصف لا قبله ولا بعده، وإذا وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنه في الدار، فيجب كونه كذلك في حال الوصف لا قبله ولا بعده. والدّلالة في هذا الباب كالخبر الصّدق والعلم. وليس يجب إذا قدرنا على أن علم أنَّ زيدًا قادرٌ أن نخبر عن كونه كذلك، أن يكون أبدًا قادرًا، وإنّما يجب في حال القدرة. وكذلك إنْ كانت الدّلالة تدلّ على أنه بتلك الصفة قبل حال وجودها، أو في حال وجودها، قَضَى بذلك. وكذلك إنْ وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه اليوم قادرٌ، فيجب أنْ يكون اليوم قادرًا، حَسُنت.

والقديم تعالى فإنما نعلم أنه لو وُصِف بالقدرة على أن يدلّ على أنه جاهل أو محتاج، أنه كان جاهلًا أو محتاجًا أبدًا، وإنْ لم يدلّ؛ لأنه ليس ممن تتغيّر حاله على نحو ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في «العسكريّات»[1] من أنَّ فعله يدلّ على أنه كان قادرًا، وأنه الآن قادرٌ؛ لأنّه ممن علم أنه لا يتغيّر عن حاله. وإنْ كان الصحيح فيما قاله أنّ الفعل لا يدلّ على أنه الآن قادر، وإنَّما نعلم ذلك فيه من حيث كان قادرًا لنفسه، ولا العلم بأنّه قادرًا هو العلم بأنه الآن كذلك، وإنّما نعلم ذلك بعلمٍ آخر، على ما بيّناه في غير موضع.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

شُبْهة أخرى

[إشكالية في تفهّم قدرة الله على الظلم ومقالة أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

قالوا: لو كان الظلم في مقدوره لجاز أن يفعله، ولو فعله ما الذي كنتم تقولون فيه؟ أتقولون: إنه يدلّ على كونه جاهلًا أو محتاجًا، وفي هذا إيجابٌ لكونه تعالى كذلك، أو لا يدلّ، وفي هذا إخراجٌ لكونه دليلًا على ذلك. وفي ذلك إبطال عمدتكم في التعديل والتجوير(١).

فإن قلتم: إنه لا يكون دليلًا على ذلك؛ لأنه يفعله ولا يقصد إلى أن يستدلّ به عليه.

قيل لكم: هذه عبارة، والذي رُمْناه بالسؤال هو أنه يمكن الاستدلال به، أو لا يمكن، وذلك لا يتعلق بقصده.

فإنْ قلتم: إنه يستحيل أن يقال أنه دليل، أو أنه ليس بدليل.

قيل: فيجب أن تُحيلوا لو فعل الظلم أن يقال إنه ظالم، وأنه يستحق الذمّ، ويجب أن تُحِيلوا مثل هذا القول في نظائر هذا الموضع، نحو قولكم: لو كانا اثنين لتمانعا، ولو تمانعا لأدّى إلى كون أحدهما أقدر. وفي هذا إبطال أكثر الاعتبارات والأدلّة.

الجواب: إنَّ الذي تقوله إنه تعالى لو فعل ما يقدر عليه من القبح، كان لا يوصف بأنه دليل على أنه جاهل أو محتاج، ولا أنه ليس بدليل، لما يتضمّنه كِلَا الوجهين من الفساد. وذلك أنَّا إنْ قلنا إنه دليل، أوجب كونه جاهلًا أو محتاجًا، وإنْ لم يفعل ذلك. وإنْ قلنا إنه ليس بدليل، أوجب أنْ لا يمكن أنْ يستدلّ بفعل القبيح على أنَّ فاعله جاهلٌ أو محتاج؛ فسبيل هذا السؤال سبيل مَنْ سأل فقال: لو فعل الملك ما يقدر عليه من المعصية أتقولون إنَّ خبره تعالى عن أنه لا يفعلها دلالة وصدق؛ أوَليس بدلالة وصدق؟ فإن قلنا: إنه دلالة، فَسَد؛ لأنه يوجب أنه دلالة على أنه لا يفعل، وقد فعل. وإنْ قلنا إنه ليس بدلالة، أدّى إلى أن لا يكون مدلولها على ما هو به.

(١) أي في العدل والجور، أي العدل والظلم.

وسبيل مَنْ قال: لو فعل القديم تعالى ضدَّ ما يعلم أنه يفعله، أكان يكون عالمًا كما كان، أو يخرج من كونه عالمًا؟ وسبيل مَنْ قال: لو قال الرّسول عليه السلام: إنّ هذه الدار لا يدخلها اليوم إلّا الرجال، فخبِّرُونا لو دخلتها امرأة، أكان يدلّ دخولها على أنها رجل، أو كان فيه تكذيبٌ له صلّى الله عليه، إلى ما شاكله. فكما أنَّ الجواب عن هذه المسائل أنّ أيَّ جواب أُجيب به فسد، فيجب الامتناع من الإجابة عنه بكلّ واحد من الوجهين، وأنْ يكشف عن حاله؛ فكذلك القول فيما سأل عنه. هذه طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله.

وأمّا شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فإنّه يُعَوِّل في ذلك على أنْ يقول: إنَّ قولنا لو فعل القبيح لدلّ على أنه ليس بعالم غنيّ، تضمينٌ للمستحيل بالمجوِّز. وكذلك إذا قلنا لو فعله لم يدلّ، وما هذا حاله فهو فاسد.

[توضيح بعض الشُّبُهات]

وجملة القول في ذلك أنه متى كان المعلّق بالكلام الأوّل مُوجبًا عنه لا محالة، أو مُوجبًا له، أو هو هو، أو الأوّل مقتضيًا له ومصحّحًا، لم يجز الامتناع منه؛ لأنّا إنْ أطلقنا الأوّل وامتنعنا من الثاني صرنا كأنّا امتنعنا من الأوّل، وهذا كمن قال: لو وجد العلم في قلبه أكان يكون عالمًا؟ فهذا مما لا يصحّ أن يمتنع عنه. وكذلك لو قال: لو مَنَع أحدُ القادرين الآخر، أكان يكون أقدر منه؟ أو لو فعل أكان يكون قادرًا؟ فهذا ما لا يمكن منعه؛ لأنّ لكونه أقدر يتهيّأ له المنع، فهو كالمُوجب عنه. وكمن قال: لو ظلم أكان يكون ظالمًا؟ لأنه هو في المعنى، والامتناع منه لا يصح. وكقول مَنْ قال: لو كان قادرًا أكان حيًّا؟ لأنَّ كونه حيًّا يصحّح كونه قادرًا.

وأمّا متى كان المعلّق بالكلام الأوّل ما قد عُلِم خلافه بالدليل، أو ما فيه قلب جنس بعض الذَّوات، أو ما كان غير موجب عنه، بل كان في حكم الغير له، فيجب أنْ يمتنع منه. مثال ذلك قولنا: لو فعل ضدّ ما علم أنه يفعله، كيف كان يكون حاله في كونه عالمًا؟ لأنَّ كَوْنَه عالمًا لا يوجب فعل ما علمه، ولا يُحيل فعل ضدّه. وكذلك ليس لكونه غنيًّا بفعل الحسن، بل لكونه قادرًا يصح ذلك منه، ومع كونه غنيًّا ومُحتاجًا يتهيّأ له فعل القبيح لكونه قادرًا في الحالين؛

فيجب أنْ يجري الكلام على هذا الوجه، فإنَّ هذه الجملة تَحْسِمُ كل ما يُقال في هذا الباب.

والأصل في ذلك أنّ الدّلالة إنّما تدلّ على الشيء على ما هو به، فإذا عَلِم وجوب كونه تعالى عالمًا غنيًّا، لم يصح أنْ يقال: إنَّ فيما يقدر عليه من فعل القبيح لو فعله، كان يدلّ على جهله وحاجته؛ لأنَّ ذلك يوجب كونه دلالةً على الشيء على خلاف ما هو به، فيفسد الكلام ويتناقض. ولا يجب إذا فسد ذلك أنْ نُحيل وصفه بالقدرة على القبيح؛ لأنَّ ذلك لا ينقض كونَه عالمًا غنيًّا؛ فالجمع بين هذين العلمين لا وجه يحيله، والجمع بين كونه عالمًا غنيًّا وبين القول بأنه لو فعل القبيح لدلَّ على جهله وحاجته يتناقض، فيجب الامتناع منه.

ولا يجب من حيث وصفناه بالقدرة على القبيح أنْ يكون بالصفة التي معها يختار فعله: لأنّ اختيار الفعل ليس من كونه قادرًا عليه بسبيل؛ فلذلك فارق حالُه حالَ ما نقوله في نفي الثاني، أنه لو كان معه سبحانه ثانٍ قديم ووجد مُراده، لوجب أنْ يكون أقدر؛ لأن كونه أقدر يصحّح كونه مانعًا له، ولا يجوز خلافه. فالقول بأنه يمنع والامتناع من كونه أقدر في أنه يتناقض، كالقول بأنه يصح الفعل منه مع الامتناع من أنه كان قادرًا. والقبيح فلا يصحّح وجوده من جهته كونه جاهلًا محتاجًا؛ لأن صحة وجوده مِنْ جهة مَنْ هذه حاله، ومِنْ جهة العالم الغنيّ على أمرٍ واحد. وإنّما لا يختاره إلا الجاهل أو المحتاج، وكونه عالمًا غنيًّا يقتضي أنْ لا يختار إيجاده، فوصفُنا له بصحة اختياره له، لا ينقض كونه عالمًا غنيًّا، وإنما ينقضه وصفنا إياه لو وصفناه بأنّه يختار. فقد صحَّ بهذه الجملة سقوط جميع ما يتعلّقون به في هذا الباب. وقد بيَّنا أنّ لفظة «لو» إنما تُسْتَعمل في تعليق حديثٍ بحديث، وقد تضمّن الثاني بالأوّل فيكون المقصد به الإخبار، وقد يكون المقصد به الاعتبار أو التقييد مما قصد به معنى الخبر، لم يحسن التكلّم به إلّا إذا كان الخبر صحيحًا. فأمّا إذا تقدَّم من العلم ما يُوجب فساده، لم يصح إطلاقه، ويفارق الاعتبار؛ لأنّ الغرض بما يُورد مورد الاعتبار نفي الأول من حيث يقتضي ثبوته ثبوت الثاني الذي قد عُلِم بطلانه، ويفارقان جميعًا التقييد. وكل واحد من ذلك مُفارق لصاحبه لما ذكرناه، ولأُمور أُخر لا وجه للإطالة بذكرها، إذ ما قدَّمناه قد كفى فيما قصدنا بيانه.

شُبْهة أخرى

[بيان أن القدرة على فِعْل القبيح من صفات كماله تعالى]

قالوا: كونه قادرًا على القبيح يقتضي فيه صفةَ نَقْص وذمّ؛ لأنّه يوجب جواز وقوعه منه، فيجب نفي كونه قادرًا عليه.

الجواب: إنَّ الأمرَ بالضدّ مما قالوه؛ لأنّ ذلك يقتضي فيه صفةَ كمال، وإنما يقتضي فيه النقص إيجاده القبيح، واختياره له. وقد بيَّنا أنَّ مع القول بأنه لا يقدر على القبيح، لا يمكن القول بأنه يقدر على الحَسَن. وهذا يصحّح أنّ ما قالوه هو الذي يقتضي صفة النقص في الحقيقة. ولا فرق بَيْن مَنِ ادّعى في ذلك أنّه صفةُ نَقْص، وبين مَنْ قال إنّ كونه قادرًا على ما عُلِم أنّه لا يفعله صفة نقص، وكونه عالمًا بالقبائح صفة نقص، وكون الملائكة قادرين على المعاصي صفة نقص. وهذا كلامٌ ركيك لا وجه للتشاغل به.

شُبْهة أخرى

[بيان أن كون المقدور قبيحًا لا يؤثِّر في حال القادر]

قالوا: إنَّ كونَ المقدور قبيحًا يُوجب كونه مخالفًا للحسن، فغير منكر أنْ يخرج مِنْ أن يكون مقدورًا للقديم سبحانه؛ كخروج الوجود من فعله بوجوده من كونه مقدورًا، وخروج ما تفصَّى وقته مما لا يبقى بتفصّي وقته من كونه مقدورًا له.

فإنْ قلتم: لو وجب ذلك فيه، لوجب مثله فينا، فكان يجب استحالة كوننا قادرين على القبيح.

قيل لكم: أوَ ليس كون الشيء جوهرًا أو حياةً أو سواداً يحيل كونكم قادرين عليه دونه تعالى، فكذلك لا ننكر ما قلناه. وكما لا يصحّ أن يُوصف أحدكم بالقدرة على إيجاد إرادة لا في محلّ، وإنْ كان من جنس ما يقدرون عليه، وعلى إيجاده في المحل؛ فغير بعيد أنْ يقدر على الحسن، وإنْ كان لا يقدر على القبيح.

الجواب: إنّا قد بيّنّا أنَّ كون مقدوره قبيحًا لا يؤثر في حال القادر، ولا في حاله، فكيف يجب أنْ لا يوصف بالقدرة عليه. والجسم والجوهر إنما صحَّ خروجهما من أنْ نقدر عليهما؛ لأنَّ من حقِّ القدرة التي بها يقدر أنّ لا تتعلّق بهما، ولا يصحّ أنْ يقدر على ما يستحيل تعلق القدرة به؛ فلذلك صحّ أنْ يقدر عليه تعالى دوننا. وإنّما لم نقدر على إيجاد إرادة لا في محلّ، لأنّها لا تقع من فعلنا متولّدةً عن سبب ذي جهة؛ فلذلك لم يصح منّا إيجادها إلّا في محل القدرة عليها، وإنْ صحَّ منه تعالى إيجادها؛ وليس كذلك حال القبيح والحسن، لأنّا قد بيّنا أنَّ الذات الواحدة يصحّ وقوعها على الوجهين، فليس بأنْ يقدر تعالى عليها على أحد الوجهين أوْلى من أن يقدر على الوجه الآخر. وقد بيَّنا من قبل أنَّ وجود المقدور وتفصّي وقته، لمَّا أحال كونه قادرًا عليه، أحال فينا، فلو كان كونه قبيحًا يحيل وقوعه منه لأحال ذلك فينا.

فصل آخر يلحق بذلك

[إعادة توضيح أن القادر على الحَسَن قادرٌ على القبيح]

اعلم أنه لا يمكن أنْ يستدلّ على أنه تعالى يُوصف بالقدرة على فعل القبيح، بأنْ يقال: إنه قادرٌ لنفسه، فليس بأنْ يقدر على جنس القبيح أوْلى من أنْ يقدر على الحسن؛ لأنه يقدر لذاته، فلا يجوز أن تتخصّص حاله في ذلك. وذلك أنَّ كونه قادرًا لنفسه، إنَّما يوجب أن يقدر على كلِّ ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له.

ولا فَرْق بين مَنْ اعتمد على هذه الدلالة في هذه المسألة، وبين مَنْ اعتمد عليها في كونه قادرًا على مقدور غيره. ومتى أخذ هذا المستدلّ يتعاطى الدّلالة على أنه يصح كونه مقدورًا له، فنفس ما يتعاطاه دليلٌ على ذلك يمكن الاقتصار عليه، فلا وجهَ لهذه المقدّمة.

ولا يمكن أن نستدلّ على ذلك بأنْ يقال: إذا كان الواحدُ منّا قادرًا على القبيح فكذلك القديم تعالى. كما أنَّ ما علمه الواحد منّا، يجب كونه تعالى عالـمًا به؛ وذلك لأنّ المعلومات إنَّما وجب ذلك فيها لأنه لا يقع فيها اختصاص، والمقدورات بالضدّ منها؛ فكما لا يمتنع اختصاصه تعالى بأنه يقدر

على كثير من الأجناس دوننا؛ فلقائل أنْ يقول: إنَّ الواحد منّا يقدر على بعض الأشياء ويختصّ بذلك دونه، فلا بدّ من الفزع إلى دليل آخر.

ولا يمكن التعلق في ذلك بأن يقال: إذا كان يقدر تعالى على الحسن، فيجب كونه قادرًا على القبيح؛ لأنّ لقائل أنْ يقول: إنه لا تعلق بينهما، فلا يجب ما ذكرته فيهما، كما أنَّ الواحد منّا قد يقدر على الأكوان، ولا يقدر على الأجسام. ومتى قيل إنَّ في الحسن ما يضادّ القبيح، أو ما يُجانسه، فالقادر عليه يجب كونه قادرًا على القبيح، فذلك صحيحٌ، وهو الذي كشفناه من قبل، وبيَّنا الوَجْهَ فيه.

ولا يمكن أنْ يُستدلّ على ذلك بأنْ يقال: لا يجوز أنْ تكون حاله في كونه قادرًا دون حالنا، ومن جهته صرنا قادرين، كما أنَّ حاله لا يجوز أنْ تكون دون حالنا في العلم، ومن جهته صرنا عالمين. وذلك أنَّ هذا يوجب أنْ يكون مقدورنا مقدوره، كما أنَّ معلومنا معلومه. فإنْ جاز أن يكون مِنْ جهته صرنا قادرين، ولا يُوصف بالقدرة على ما أقدرنا عليه، وفارق في ذلك العلم، جاز أنْ يقال: إنَّا من جهته صرنا قادرين على القبيح، وإنْ لم يوصف هو بذلك، لاستحالة كون القبيح مقدورًا له. وإنَّما وجب في العلم ما قاله لأنّ الاعتقاد من فعله فينا لا يكون علمًا، دون أن يكون عالمًا بذلك المعتقد، ولو لم يكن هو عالمًا بذلك المعلوم، لم يصح أنْ يعلمه من جهته. وبمثل ذلك يبطل تعلّق مَنْ تعلق في ذلك بأنه إذا ثبت كون القبيح مقدورًا لقادر ما وجب أنْ يكون مثله مقدورًا للقديم؛ كما أنَّ ما صحَّ كونه معلومًا لعالم ما كان معلومًا للقديم، فلا وجه لإعادته.

فصل في أن كل جنس من المقدورات يجب كونه تعالى قادرًا عليه

[الله قادر على جميع الأجناس المقدورة لكل قادر]

إنْ سأل سائل فقال: قد بيَّنْتُم الدّلالة على أنه تعالى قادرٌ على ما لو وقع لكان قبيحًا على أنه قادر على كلّ حسن من المقدورات، فيجب كونه قادرًا على كلّ وجه يصحّ وقوعه عليه، على ما تقدَّم قولكم فيه؛ فما الدّليل على أنه يقدر على جميع أجناس المقدورات؟ وإذا جاز أن يختصّ تعالى

بالقدرة على أجناس مخصوصة، كالجوهر واللّون وغيرهما دونكم، فهلّا صحّ أنْ يختصّ القادر بقدرة بأنْ يقدر على بعض الأجناس دونه تعالى لأنّ ما ذكرناه قد بيَّن أنْ يكون القادر قادرًا على جِنْس لا يوجب كونه قادرًا على سائر الأجناس. وإذا صحّ اختصاص القادر بالقدرة على أعيان مخصوصة، حتى يستحيل كون غيره قادرًا عليها، فهلّا صحَّ اختصاصه بأجناس يستحيل أن تكون مقدورةً إلّا له؟ وإذا كان طريقكم في أنّه تعالى هو المحدث للجواهر وغيرها مما يختصّ بالقدرة عليه أنّها إذا كانت محدثة ويستحيل تعلّقها بالمحدث منّا، فيجب كون المحدِث لها قديمًا قادرًا لنفسه؛ وذلك لا يتأتّى لكم فيما يقدر الواحد منّا عليه. فكيف السبيل إلى العلم بأنه تعالى قادر على هذه الأجناس الداخلة تحت مقدورنا؟

فإن قلتم: إذا كان تعالى قادرًا لنفسه، فيجب أنْ يقدر على كل جنسٍ يقدر عليه سائر القادرين.

قيل لكم: إنَّما يجب لكونه قادرًا لنفسه أنْ يكون قادرًا على ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له، فمن أين أنَّ الأجناس كلّها مقدورة له؟ ولو صحَّ لكم التعلق بما ذكرتموه، صحَّ لمن قال بأنَّ مقدورنا مقدورٌ له التعلّق بمثله، فإذا بطل ذلك فكذلك ما قلتموه.

فإنْ قلتم: إنّ الاختصاص في أجناس المقدورات لا يصحّ في القادرين منّا، وإنْ جاز اختصاصهم في أعيان المقدورات، فيجب في القديم تعالى مثله.

قيل لكم: إنه إنما يجب ما ذكرتم فيمن كان حاله في كونه قادرًا لا تختلف. فأمّا إذا كان الوجه الذي له قدر يختلف: بأنْ يكون أحد القادرين قادرًا لنفسه، والآخر قادرًا بقدرة، فغير ممتنع أن تختلف حالهما فيما يقدران عليه من الجنس. ولذلك صحَّ أنْ يقدر تعالى على أجناس دوننا؛ فكذلك يجب أن نجوِّز كوننا قادرين على بعض الأجناس دونه.

فإنّ قلتم: لو صحَّ ذلك لأدّى إلى جواز كون الواحد منّا منعمًا بتلك الأجناس دونه، وأن يستحقّ من الشكر بل من العبادة ما لا يستحقّه تعالى.

قيل لكم: إنَّ أصول النِّعم يختصّ هو تعالى بالقدرة عليها، فما عداه لا يكون نعمةً إلّا بِنِعَمِهِ، فلا يصحّ أن يستحقّ به العبادة، وحلّ ذلك محل ما يصل إلينا من جهة غيره من العطايا في أنّها، وإنْ كثرت، لم تستحقّ بها العبادة؛ لأنها إنّما صارت نعمةً بِنِعَمِهِ تعالى، ولأنّها بتمكينه وتسهيله صحَّ من المُنْعِم أنْ يُنْعِم بها، فعادت إلى أنّها نعمةٌ منه تعالى؛ فكذلك ما قلتموه.

فإنْ قلتم: لقد اختبرنا أحوال القادرين فوجدناهم لا يختلفون في القدرة على الأجناس، فقضينا بمثله في القديم سبحانه.

قيل لكم: إنَّ ذلك رجوعٌ منكم إلى الشاهد، واعتماد منكم على الوجود. وما هذه حاله لا يصحّ عندكم التعلّق به.

فإن قلتم: قد وُجِدَتْ هذه الأجناس أجمع من جهته تعالى، فيجب القضاءُ بكونه قادرًا عليها.

قيل لكم: إنَّ الذي وجد من جهته بعضها، فإنْ كان هذا معتمدكم فجَوِّزُوا فيما لم يوجد من جهته أنه غير قادر عليه، بل يجب أنْ لا يكون لكم دليلٌ تعتمدونه من جهة العقل في أنه تعالى قادر على جميع الأجناس؛ وفي هذا من الفساد ما لا خفاء فيه.

قيل له: إنَّ لنا فيما سألت عنه طريقين: أحدهما أنْ ندلّ بدلالة مبتداة على أنه تعالى قادر على جميع الأجناس المقدورة لكل قادر من غير تفصيل؛ والثاني أنْ نبيِّن كونه قادرًا على جنسٍ جنسٍ من المقدورات. ونحن نذكر كِلَا الطريقين، ونلخّص القول فيهما إنْ شاء الله.

[إنه تعالى قادرٌ على ما لا نهاية له]

فأمّا الطريق الأوّل، فالوجه فيه أنه تعالى قد ثبت أنه قادرٌ لنفسه على ما يقدر عليه، كما أنَّ القدرة لنفسها تتعلّق بالمقدور. وقد عُلِمَ أنَّ ما أوجب اختصاص القدرة بجنسٍ دون جنس هو كونها قدرة، كما أنَّ الذي أوجب اختصاصها بأنْ تتعلق بالجزء الواحد، من الجنس الواحد، في الوقتِ الواحد، هو كونها قدرةً. وقد عَلِمنا أنَّ كون القادر قادرًا، وتعلّقه بمقدوره تعلق القادرين

يوجب مفارقته للقدرة في هذا الوجه؛ فكذلك يجب مفارقته لها في الوجه الأوّل. فإذا صحّ كونه تعالى قادرًا على ما لا نهاية له، في الوقت الواحد، من الجنس الواحد، في المحلّ الواحد، وجب مفارقته في ذلك للقدرة من حيث يُعَلَّق تَعَلُّق القادرين، فكذلك يجب مفارقته تعالى لها في أنه يقدر على كلّ جنسٍ يصحّ كونه مقدورًا؛ لأنّ الذي أوجب اختصاصها لا يصحّ فيه سبحانه. والذي أوجب أنْ لا تختصّ بعدد المقدورات، يوجب أنْ لا تختصّ بعدد الأجناس. وإنما اختصّ القادر منّا بأنْ قدر على جنسٍ دون جنس لأمر يرجع إلى القدرة التي بها نقدر. ولو صحَّ كونه قادرًا لا لمعنى لم يجب ذلك فيه؛ كما أنه إنما قدر على عددٍ دون عدد من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحلِّ الواحد، لشيء يرجع إليها لا إليه، فإنَّما صحَّ أنْ يقدر على مقدورات كثيرة من الجنس الواحد، في الوقتِ الواحد، في المحلِّ الواحد؛ وإنِ استحال ذلك في القدرة؛ لأنه يصحّ أنْ يوجد فيه من أجزاء القُدَرِ العدد الكثير، فيقدر من عدد المقدور بحسبها. يبيِّن صحةَ ما قلناه أنَّ حُكْمَ العالم لنفسه لا بدّ من أن يزيد على حكم العلم تعلّقٌ بالمعلوم على جهة التفصيل، أو على جهة الجملة؛ فكذلك حاله في كونه قادرًا لنفسه. ولهذه العلَّة صحَّ أن يقدر على أجناس تختصّ بالقدرة عليها دون القادر منّا؛ لأنَّ كونه قادرًا لنفسه يُوجب لنا المِزْية في هذا الباب. فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى يقدر من أجناس المقدورات على كلّ جنس تتعلّق القدر به من غير اختصاص، كما أنه يقدر من عدد المقدورات على ما لا نهاية له. يوضح ذلك أنّ القُدَرَ كلّها قد صحَّ فيها أنّها تشترك في التعلّق بأجناس مخصوصة، ولا يصحّ أنْ تختلف حالها في ذلك. وقد صحَّ أنّه تعالى يقدر على بعض الأجناس التي هي قدرة عليه، فيجب أنْ يكون قادرًا على سائر الأجناس التي هي قدرة عليها؛ لأنّ حاله إنْ لم تزد على حالها لم تنقص. فإذا وجب اشتراكها فيما قلناه مع اختلافها، فكذلك يجب مشاركته لها في ذلك، وإنْ كان يختصّ بالقدرة على أجناس أُخر دونها، على ما بيَّناه. واختصاصه بذلك يوجب زيادة حاله فيما تتعلق به حال القدرة؛ فليس لأحد أن يتعلّق بذلك، ويعترض به ما قلناه، ولا له أنْ يقول إنَّ ما ذكرتموه من الاعتبار إذا لم يوجب أنْ يقدر تعالى على نفس مقدور القدرة، فكذلك لا يوجب كونه قادرًا على الجنس التي هي قدرة عليه. وذلك لأنَّ القُدَرَ

كلّها، وإنْ وجب اشتراكها في الأجناس، فغيرُ واجب اشتراكها في الأعيان، فكذلك القول في القادر لنفسه.

[لا يجب على الله كونه عالِمًا بجميع المعتقدات أن يستحيل أن يفعل إلا العلم بها]

وليس لأحد أنْ يقول: إذا جاز أنْ يقدر الواحد منّا على إيجاد جهل يجهل به، وعلم يعلم به دونه، فهلّا صحَّ أن يقدر على بعض الأجناس دونه؟ وذلك لأنّ ما ذكره إنّما يستحيل كونه مقدورًا؛ لأنّ وجود علم وجهل وقدرة يُوصف هو بها ليس لمقدور. فأمّا ما نُوصف نحن به من ذلك، فهو في أنّه يقدر عليه تعالى كنحن؛ وفي ذلك إسقاط السؤال.

ونحن وإنْ لم نقل إنه يختار فعل الجهل فينا، فإنه يوصف بالقدرة عليه؛ كما نقوله في سائر القبائح. وقد بيّنا من قَبْلُ فساد قول مَنْ قال: إنّه من حيث كان عالمًا بجميع المعتقدات يجب أنْ يستحيل أن يفعل إلّا العلم بها. وبيّنا أنَّ الاعتقاد إنّما يجب كونه علمًا بها، إذا تعلّق بالشيء على ما هو به. وأمّا إذا تعلّق به على ما ليس به، فلا يجب كونه علمًا، من حيث كان فاعله عالمًا بالمعتقد. وإنما يتعذّر على أحدنا فعل الجهل مع كونه عالمًا بالمعتقد لأمرٍ يرجع إلى الدّاعي(١)؛ لا لأنّه ليس بقادر عليه.

[لا قادر إلا الله]

وأمّا الطريقة الثانية، فالكلام فيها بَيِّنٌ، وذلك أنَّ أجناس المقدورات على ضربين: أحدهما يختصّ هو تعالى بالقدرة عليه، فلا كلام في ذلك. ومنها ما يقدر أحدنا عليه، وكلّ واحد من ذلك عليه دليل عقلي يقتضي كونه تعالى قادرًا عليه، والكون يجب أنْ يقدر عليه، من حيث ثبتت قدرته على الجواهر(٢) التي وجودها مضمن بوجوده، فلا يصحّ أنْ يوجدها إلا بأنْ يوجد

---

(١) يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصِّل الكلام عن الدَّاعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/ ٣٤ (هذه الطبعة)).

(٢) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

فيه الكون. فلو لم يكن قادرًا عليه لم يصحّ منه إيجاد الجوهر، كما أنَّ الواحد منّا لا يصحّ منه إيجادة العلم في الميت، لمّا لم يكن له سبيل إلى إيجاد الحياة فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا جاز أنْ يوجد تعالى الجوهر، ويكون هناك قادرٌ بقدرة يوجد الكون فيه في تلك الحال، فلا يوجب كونه غير قادر على الكون أنْ لا يصح منه إيجاد الجوهر؟ وذلك لأنَّ كلامنا في أوّل ما يحدثه الله تعالى من الأحياء، وما يوجده في تلك الحال من الجمادات، ولا يصح في تلك الحال أنْ يقال إنَّ غيره يفعل الكون فيه؛ لأنّه لا قادر سواه.

[في أن المخترع للجوهر لا بدّ من أن يخترع الكون فيه وموافقة القاضي لجواب أبي هاشم]

فإنْ قيل: أفتجوِّزون ما سألناكم عنه فيما بعد، وهناك قادرون؟

قيل له: إنَّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يقول: إنّ المخترع للجوهر، لا بدّ من أن يخترع الكون فيه، وإلّا لم يصح منه إيجاده. وقد قلنا: يجب في غير موضع أنه لا يمتنع أنْ يخترعه، وغيره يوجد الكون فيه؛ لأنّ ما يحتاج في وجوده إلى غيره يصح وجوده من جهة القادر، وإنْ كان المحتاج إليه يوجد من جهة قادرٍ آخر، كما يصحّ من الواحد منّا إيجاد الإرادة في حال خَلْقِه سبحانه فينا العلم بحدوث المراد. وقلنا: لا يمتنع في حال إيجاده تعالى الجوهر، أنْ يعتمد القادر بقدرة في تلك الجهة، فيُصادف مماسّة الجوهر، ويولِّد الكون فيه في تلك الحال. وقلنا: إن المماسّة يحتاج إليها في حال التوليد لا قبله؛ وهذا بعيدٌ، وما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله أقرب.

[وجود العلم لا يفرض وجود الإرادة]

وذلك أنه تعالى لا بدّ من أن يوجد الجوهر على وجه لا يكون عليه ألّا يكون؛ لأنّه لا بد من أنْ يوجد الجوهر في جهةٍ دون غيرها، وكونه كذلك موجب عن الكون. ومَنْ جعل الشيء على صفة مُوجَبَة عن العلّة، فلا بدّ من كونه فاعلًا لها؛ لأنّ المعلول لا ينفصل من العلّة، فهو في بابه آكد من السبب والمسبّب. فإذا وجب أنْ يكون الفاعل للمسبّب هو الفاعل للسبب، فبأن يجب

ذلك فيما قلناه أوْلى، ويفارق ذلك إيجادنا الإرادة في حال إيجاده تعالى العلم بالمراد؛ لأنّا لم نجعلها على صفة تجب لها عن العلم بالمراد، ففارق حالها ما قدَّمناه.

[بيان قدرة الله على جميع أجناس الأكوان]

ولا يبعد أنْ يقال في الاعتماد أنّه يجب كون محلّه مماسًّا لما تولّد فيه في الأوّل والثاني، وإلّا لم يصحّ أن يولد فيصير ذلك شرطًا في توليده، وإنْ كان لا يمتنع أنْ يقال إنَّ كونَ محلّه مماسًّا يحتاج إليه في حال التوليد؛ كارتفاع المنع في السّبب والقدرة؛ وتوقفنا في ذلك لا يُخْرج ما قدّمناه من أنْ يكون صحيحًا على كلِّ حال. لكنه إنْ كانت المماسّة يحتاج إليها في حال التوليد فقط، فغير مُمْتنع أنْ يفعلَ الواحدُ منّا الكون في الجوهر في حال خَلْقه تعالى له، وإنْ كان لا بدَّ من أن يفعل تعالى فيه الكونَ أيضًا لما قدَّمناه، وإنْ كانت المماسّة شرطًا في الحالين، فيجب أنْ لا يصحّ منّا ذلك إلّا في ثاني خلق الله تعالى دون الأوّل.

فقد صحّ على كل حال كونه تعالى قادرًا على الكون، فإذا ثبت ذلك، وكانت الأكوان متماثلةً أو متضادّة، وقد صحَّ أنَّ القادر على الشيء قادرٌ على مثله وضدّه في الجنس، فيجب كونه تعالى قادرًا على جميع أجناس الأكوان. وما نقوله من أنَّ في الأكوان ما يتضادّ ولا يتعاقب، كالكونين اللذين يصير بهما المحلّ في مكانين متباعدين، لا يمنع من كونه تعالى قادرًا عليهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما لا بد من أن يضادّ غيره من الأكوان تضادّ تعاقب، وإنْ كانا هما لا يتضادّان على هذا السبيل، فصار حال هذين الضدّين حال الكونين اللذين يتضادّان في الجنس، بأن يكون محلهما متغايرًا؛ فكما أنَّ ذلك يجب كونه تعالى قادرًا عليه من حيث قدر على جنسه وضدّه، فكذلك ما ذكرناه.

[بيان قدرة الله على التأليف]

وأمّا التأليف(١)، فيجب كونه تعالى قادرًا عليه لأمرين: أحدهما أنَّ أوّل

---

(١) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث=

حيٍّ خَلَقَهُ الله فلا بدّ من أن يبنيه بِنْيَةً مخصوصةً، ولا يصحّ من غيره أنْ يكون فاعلًا لتلك البنية؛ لأنّ الكلام على حيّ لم يتقدّمه قادر بقدرة. فإذا صحّ كونه قادرًا على جِنْس التأليف، والتأليف من جنسٍ واحد، فيجب كونه قادرًا على جميعه، ما لم يكن مقدورًا لغيره، أو يصحّ ذلك فيه.

والثاني أنه إذا ثبت أنه تعالى قادرٌ على الأكوان بما قدَّمناه، وكان التأليف يتولّد عن المجاورة، ومن حق القادر على سبب الشيء أنْ يكونَ قادرًا عليه، فيجب كونه قادرًا على التأليف. فأمّا التأليف المعيَّن في أجسامَ معيَّنة، فلا دليلَ من جهة العقل على أنه من فعله تعالى؛ وذلك لا يصح عندنا الاعتماد في إثبات مُحْدِث العالم على تأليف السمٰوات والأرضين، وإنْ صحَّ أنْ نعتمد في ذلك على الأكوان والجواهر، على ما سبق القول فيه، في هذا الباب.

[بيان قدرة الله على الاعتمادات]

وأمّا الاعتمادات(١)، فيجب كونه تعالى قادرًا عليها؛ لأنّها مولّدة للأكوان، ومن حقِّ القادر على الشيء على جهة الاختراع(٢)، والابتداء أنْ يقدر عليه على جهة التوليد(٣)، وإنَّما صحَّ من الواحد منّا أن يقدر على أشياء على جهة

= يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدّم والتأخّر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ٩/١٣٨ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المُعاصِر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٢) الاختراع: قال القاضي عبد الجبار: الاختراع هو ما يبتدئه القادر من دون أن يكون في محلّ القدرة. (المحيط بالتكليف ص ٣٥٢). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيرى أن الاختراع هو ابتداء القادر الفعل لا في نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٠). أما أبو البقاء، القاضي أيوب الكفوي (ت ١٠٩٣ هـ)، فيعرِّف الاختراع بأنه «إحداث الشيء لا عن شيء». (الكليات ص ٨).

(٣) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر؛ كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه. (تقريب=

التوليد، ولا يقدر عليها على جهة الابتداء؛ كما يصح منه إيجاد بعض الأفعال بآلة، ولا يصح منه على جهة الابتداء.

وليس كذلك حاله تعالى؛ لأنه سبحانه يصح أن يُوجِدَ الأفعال على كل وجه يصح أن يُوجد عليه؛ فيجب من هذا الوجه كون قادرًا على الاعتمادات، إذا صحَّ كونه فاعلًا للأكوان على جهة التوليد؛ لأنه لا سبب لها غيره. وأيضًا فلأنّ الاعتماد اللازم لا يكون إلّا من فعله تعالى؛ لأنه هو الذي يصحّ أنْ يوجده على الوجه الذي يلزم به ومعه، فإذا صحَّ ذلك فيه وجب كونُه قادرًا على جميع أنواعه؛ لأنّ من حقِّ القادر على الشيء أنْ يكون قادرًا على نوعه، كما يجب ذلك في مثله وضدّه.

وبَعْد، فإنّه يبعد أنْ يُخْلَق الحيّ إلّا وفيه اعتماد، فيجب كونه قادرًا على جنسه لهذه العلّة. على أنَّ القديم تعالى لا يحسن منه أن يخلق الحيّ إلّا على وجه يصحّ معه أنْ ينتفع، وذلك يقتضي خَلْق الاعتماد الذي معه يصحّ الانتفاع بما ينتفع به على وجوهٍ مخصوصة. وهذا يدلّ على أنّ التأليف في مقدوره تعالى؛ لأنه لا بدّ من أنْ يخلق للعامل الأجسام التي ينتفع بها، ولا يصحّ وجودها على هذا الوجه إلّا بكونها مؤلّفة. وما قدَّمناه أوْلى أنْ يعتمد عليه.

[بيان قدرة الله على الآلام[١] والملاذ[٢]]

وأمّا الآلام، فيجب كونه تعالى قادرًا عليها لوجوه: منها أنه قد ثبت أنها تتولّد عن الكون، الذي هو الوها. فإذا صحَّ كونه تعالى قادرًا عليه، فيجب كونه قادرًا على ما يتولّد عنه. ولولا ذلك لصحَّ أن يُقَطِّع الحي إربًا إربًا، فلا يوجد في جنسه جنس الألم. فأمّا ما يصير به ألمًا من نفور الطّبع، فهو تعالى

= المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

(١) الآلام: الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا أن اللَّذّة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النّفرة؛ كما في حقّ السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

(٢) الملاذ: هو ما يحدث في جسم الملتذّ إذا كان له مشتهيًا. (المغني ٤/ ٣٧ (هذه الطبعة)). اللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. (أصول الدين للرازي ص ٥٠).

المختصّ بالقدرة عليه، فلا وجه للخوض فيه. ولأنّ الألم يوجد في جسم الحيّ منّا على وجه نعلم أنّه لا يصحّ أنْ يوجد إلّا من جهته تعالى؛ كالآلام الحاصلة فيما يكمن من أجسادنا؛ ولأنّ التكليف لا يصحّ إلّا بالزجر عن العقاب الذي يستحقّه المكلّف، وذلك يقتضي كونه قادرًا عليه، وإلّا لم يصحَّ أنْ يستحقّه على وجه.

والقول في الملاذ التي تحصل في جسم الواحد منّا كالقول في الآلام؛ لأنّ الجنس واحدٌ، وإنَّما يختلف عليه الاسمان لأمرٍ يرجع إلى غيرهما.

[بيان قدرة الله على الخطاب والكلام]

فأمّا سائر ما نلتذّ به مِنَ المُدركات، فالقديم[١] تعالى هو المختصّ بالقدرة عليها، إلّا الكلام[٢] والصوت[٣]. والذي يدلّ على أنه تعالى قادرٌ عليه، أنه يتولّد عن الاعتماد، وقد يصحّ كونه قادرًا عليه أن يفعله على جهة المصاكة، فيجب كونه قادرًا على ما يتولّد عنه؛ لأنّ مِنْ حقِّ القادر على سبب الشيء أن يكون قادرًا عليه؛ ولأنه قد يوجد الكلام على وجهٍ لا يصح كونه مقدورًا إلّا له تعالى، وهو القرآن، فيجب كونه قادرًا على جنسه ونوعه، سواء قيل إنه متضادّ على ما يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، أوْ لم يقل ذلك فيه.

---

(١) القديم: هو الذي لا حدَّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرَّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدَّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(٢) الكلام: ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ما له نظام من الحروف المخصوصة. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٧ و٥٢٩). وأما في «المحيط بالتكليف» فيقول القاضي ما نصّه: «اعلم أن جنس الكلام هو الصوت، فإذا وقع على وجه، فهو كلام. (المحيط بالتكليف ص ٣١٢).

(٣) الصوت: ما يُسمَع من الهواء المنضغط؛ إما عن فزع بعنف، أو قلع بشدّة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥). هو كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموّجه بالقرع أو القلع، فتصل إلى الصِّماخ بسبب وصول محلّها وهو الهواء. (الكليات ص ٢٠٨). وهذا التعريف هو مزج بين تعريف الشيخ المفيد (ت ٤١٦ هـ)، والتفتازاني (ت ٧٩٣ هـ) في كتابيهما: (أوائل والمقالات ص ١٢٧؛ وشرح المقاصد ٢١٦/١).

وهذا الوجه يضعف التعلّق به؛ لأنّ لقائل أنْ يقول: إنَّ وَجْهَ الإعجاز في القرآن أنه تعالى فَعَلَ فيه من العلوم ما أمكنه عليه السلام معه فِعْل القرآن، فيكون الإعجاز في العلوم دونه. ومتى قيل ذلك لم يكن دفعه إلّا بأنْ يقال إنه صلّى الله عليه قد أخبر عن القرآن أنه من كلام الله، فيجب ذلك فيه، وهذا رجوعٌ إلى دليلٍ سمعي، وإنْ كان صحيحًا.

على أنّ التكليف[١] وصحّته يقتضي قُدْرَتَه تعالى على الكلام؛ لأنه لا يصحّ أنْ يُكَلِّف الفعل الذي يُعلم باضطرار، ولا يكلّف ما هو لطفٌ فيه، وما هو لطفٌ ومصلحة؛ فالعلم به ضرورةً لا يصحّ مع التكليف؛ لأنَّ العلم بذلك كالفرع على العلم به تعالى. ولا يصحّ أنْ يعلم باضطرار في حال التكليف، فبأنْ لا يصح أنْ يعلم ما هو فرع على العلم به ضرورةً أوْلى. وذلك يوجب أنْ يدلّ على الألطاف[٢]، ولا دليل عليه من جهة العقل، يجب أنْ يدلّ عليها بالخطاب الذي هو الأمر والنهي والخبر؛ لأنه لا يصحّ أنْ يبيِّن ذلك بإشارة وما شاكلها. وما يُوجب أن يبيِّنه بالكتابة، يوجب صحة ذلك بالكلام.

ولقائلٍ أنْ يقول: إنه تعالى يبيّن بالكتابة بعد المُواضعة عليها، وعلى الكلام، فمن أين أنه قادرٌ على الكلام بهذه الدّلالة.

فأمّا الموت، فإن ثبت أنه معنى، فالذي يختصّ بالقدرة عليه هو القديم سبحانه، فلا إشكال فيه.

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدٍّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١).

(٢) جمع اللطف. وقد تقدَّم تعريفها في هذا الجزء صفحة ٢٦ حاشية (١).

[بيان قدرة الله على العلوم[١] والاعتقادات[٢]]

فأمّا العلوم والاعتقادات، فيجب كونه قادرًا عليها؛ لأنّه قد ثبت أنه المختصّ بأنَّ فعله كمال العقل فينا، وسائر العلوم الضرورية؛ لأنّ القادر بقدرة لا يصحّ أنْ يفعل ذلك في غيره، ولا يصحّ أنْ يفعل العلم لنفسه على جهة الابتداء، دون أنْ تتقدمه علومٌ يصح معها منه النظر والفكر. فإذا صحّ بذلك كونه قادرًا على هذه العلوم، فيجب كونه قادرًا على جنس الاعتقاد؛ لأنَّ مَنْ قدر على إيجاد الشيء على وجه زائد على الوجود، كان قادرًا على إيجاده فقط. ويجب كونه قادرًا على الجهل لأنه ضدّه؛ ومَنْ قدر على الشيء قدر على ضدّه.

وإنْ قلنا: إنَّ العلم من جنس الجهل، فيجب كونه قادرًا عليه أيضًا؛ لأنّ مَنْ قدر على الشيء قدر على جنسه، لكن الذي بدأنا بذكره أوْلى؛ لأنّ لنا في قولنا: إنّ العلم من جنس الجهل غرضًا لا يمنع من صحة ولنا إنه ضدّه. ويفارق ذلك إطلاق القول في الصدق والكذب أنّهما من جنسٍ واحد، كما يفارق ذلك قولنا في الحركة والسكون[٣] أنهما قد يكونان من جنسٍ واحد.

فإن قيل: فبماذا تعلمونه قادرًا على سائر أنواع العلوم، ومن قولكم إنَّ كلَّ علم يتعلّق بمعلوم على وجه مخصوص، فيجب كونه جنسًا مخصوصًا؟

---

(١) العلوم: العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (الإنصاف ص ٢٢؛ المعتمد في أصول الدين ص ٣٢ و٢٧٨؛ الشامل في أصول الدين ٢/ ٧٤؛ أصول الدين للبزدوي ص ١٠؛ المغني ١٢/ ١٩). ويذهب القاضي عبد الجبار في بعض كتبه إلى أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه. (المحيط بالتكليف ص ١٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٠). وفي موضع آخر هو اعتقاد واقع على وجه مخصوص. (شرح الأصول الخمسة ص ١٩٣). وأما في «المغني» فيرى القاضي بأن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا وقع على وجه، (١٢/ ١٠). وفي موضع آخر، هو اعتقاد الشيء على ما هو به بوجه يقتضي سكون النفس. (١٢/ ١١).

(٢) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمرٍ أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٣) الحركة والسكون: السكون هو القرار حيث الوجود. والحركة: الانتقال عنه. (التوحيد للماتريدي ص ٢٧٨).

قيل له: إنَّ جُمْلَةَ العلوم نوعٌ واحد، لاشتراكها في قضية واحدة، ومن حقِّ القادر على الشيءِ أنْ يكون قادرًا على نوعه، كما يجب ذلك في الجنس والضدّ، وهذا مضطرد.

وبَعْد، فقد صحَّ عندنا أنَّ المعارف في الآخرة ضرورة، لتعذّر الإلجاء[١] إليها، ولفساد كونها مكتسبة، فيجب كونه قادرًا على خلقها فينا. وإذا صحّ ذلك في وقت صحَّ في سائر الأوقات، ووجب كونه تعالى قادرًا على جميع أجناس العلوم والاعتقادات.

[بيان قدرة الله على السهو والظن والشك والإرادة]

فأمّا السَّهو[٢]، فإنْ ثبت أنه معنًى، فالقديم تعالى يختصّ بالقدرة عليه، لتعذّر إيجاده منّا على كل وجه، مع حصول الدواعي إليه في بعض الأوقات، ومع تبيُّنا الفضل بين حالنا ونحن ساهون عن الشيء وحالنا ونحن معتقدون، فيجب أن يكون هو القادر عليه فقط.

وأمّا الظنّ[٣]، فقد اختلف قول شيوخنا فيه: فمَنْ قال إنه من جنس الاعتقاد، فما قدَّمناه يدلّ على كونه تعالى قادرًا عليه، كان مظنونه على ما تناوله أو على خلافه؛ ومَنْ جعله جنسًا آخر، فإنّه يجعله ضدًّا للاعتقاد، ومِنْ حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على ضده.

---

(١) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعَه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

(٢) السَّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السَّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

(٣) الظّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظَّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

وأمّا الشكّ[١]، فالصحيح أنه ليس بمعنًى أصلًا، فلا يصحّ الكلام في أنه مقدور له أم لا. ومَنْ يثبته معنى جعله ضدًّا للاعتقاد، ويقول: إنّ القادر على الشيء قادرًا على ضدِّه، ويعتمد على ذلك فيه.

وأمّا الإرادة[٢]، فهو سبحانه قادرٌ عليها لأمرين: أحدهما أنه مع كونه عالمًا بالشيء لا بدَّ من أن يريده إذا لم يكن ما يفعله إرادة، ولا يصحّ أن يوقع أفعاله على وجه دون وجه إلّا مع الإرادة، على ما نشرحه من بعد.

والثاني لأنّه قد كلَّف، والتكليف[٣] لا يصح إلّا بالإرادة؛ فإذا ثبت كونه قادرًا عليها فيجب كونه قادرًا على الكراهة لأنها ضدّها. ومِنْ حقِّ القادر على الشيء أنْ يقدر على ضدِّه، سيّما وقد ثبت أنَّ ما نهى عنه وزجر عن فعله، فقد كرهه. ولا شيء من أفعاله يمكن أنْ يقال إنه قد كرهه، ولا من مقدوراته؛ لأنّ الغرض في الكراهة أنْ تُصرف عن الفعل، أو تصير لطفًا في الامتناع من الفعل. وذلك لا يصحّ فيه تعالى؛ لأنّ ما لا يختاره لا ينصرف عنه بالكراهة. ومعنى اللّطف يستحيل فيه سبحانه، فإذا صحَّ كونه قادرًا عليهما فيجب كونه قادرًا على سائر أجناسهما؛ لأنّ مَنْ قدر على الشيء قدر على نوعه، على ما قدَّمناه من قبل.

[بيان قدرة الله على النظر ومقالة لأبي هاشم]

وأمّا النظر[٤]، فيجب كونه تعالى قادرًا عليه؛ لأنه يولد العلم، وقد بيّنا أنَّ مَنْ قدر على إيجاد الشيء ابتداءً، فبأنْ يقدر على جنسه متولّدًا، إذا كان مما

---

(١) الشّكّ: خطور الشيء بالبال من غير ترجيح نفيه أو ثبوته. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: الشّكّ هو اعتدال النّقيضين عند الإنسان. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

(٢) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدّاعي عن الصّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الداعي ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السَّوِيَّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجَّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ١٣٧ من هذا الجزء.

(٤) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/ ١٨٨). وهو الفكر والتأمّل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). هو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

يصح أنْ يقع متولّدًا، أوْلى. وهذا مستقيمٌ، إذا قلنا إنّ الناظر هو مَن اختصّ بحال يبيّن بها من غيره. فأمّا على ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله مِنْ أنّ الناظر هو مَنْ فعَلَ النظر على سبيل التوقّف دون القطع، فيجب أنْ لا يصحّ وصفه بالقدرة على أنْ يفعل فينا النظر، ولا أنْ يفعله لا في محل؛ لأنّ على الوجهين جميعًا يوجب كونه تعالى ناظرًا، وذلك يستحيل فيه، مع كونه عالمًا لنفسه.

[إلزام أبي عبد الله لأبي هاشم ودفاع القاضي عنه]

وعلى هذا الوجه ألزمه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أنْ لا يوصف بالقدرة على هذا الجنس على أصله. لكن له رحمه الله أنْ يقول: إنَّ ذلك يوجب أن لا يختار النظر، ويُحيل وجوده من جهته، كما أنَّ الواحد منّا إذا كان عالمًا بالشيء لم يصح أنْ ينظر فيه ليعلمه، ولا يحيل كونه قادرًا عليه. وكما أنه تعالى لا يفعل القبيح، وإنْ كان قادرًا عليه، فلا يلزمه لهذا القول أنّ يحيل وصفه تعالى بالقدرة على هذا الجنس، ومتى قيل له: إذا كان كونه ناظرًا يستحيل، وكان على أيِّ وجهٍ فُعِلَ النظر يجب كونه ناظرًا، فيجب أن لا يصح أن يفعله، وذلك يُحيل كونه قادرًا عليه، كان له أن يقول: إنّ كونه ناظرًا على هذا القول، ليس يُفِيد أكثر من أنه فعل انظر، ولا يوجب كونه على حال تستحيل عليه، من حيث كان عالمًا. فكيف يلزمني أن لا يكون قادرًا على فعل النظر فيكون ناظرًا به، وإذا صحّ كونه قادرًا على النظر فيجب كونه قادرًا على نوعه، على ما قدّمنا القول فيه.

[بيان قدرة الله على التمنّي والندم ومخالفة القاضي لأبي علي الجبَّائي]

فأمّا التمنّي والنَّدم[١]، فالسمع يدلّ على أنه قادر على جنسهما، إنْ ثبتا معنى، كما أنه يدلّ على أنه قادر على سائر الأجناس التي تقدم ذكرها. ولا يمتنع معرفة ذلك من جهة السَّمع؛ لأنّ العلم بأنه تعالى حكيم، قد يصح تقدّمه على العلم بكون هذه الأجناس مقدورةً له.

(١) النّدم هو الغمّ والأسف على ما فعل أو لم يفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨). هو أن يقول قولًا أو يفعل فعلًا لغرض، ثم يرى أن المصلحة في غير ما صدر عنه قولًا وفعلًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٥٠٠).

فأمّا شيخنا أبو علي رحمه الله، فلا يمكنه أن يعوِّل على كثير مما قدَّمناه؛ لأنه لا يقول إنّ الله سبحانه يفعل بالأسباب، لكنه يقول: قد ثبت عندي أنَّ المحل لا يخلو مما يصح وجوده فيه، إمّا منه أو من ضدّه إنْ كان له ضدّ، أو من بعض أضداده إنْ كان له أضداد. فمتى أوجد تعالى المحل، فلا بدّ من كونه قادرًا على سائر ما يصحّ وجوده فيه، على نحو ما ذكرناه في الأكوان. وكذلك نقول فيما يحتمله جسم الحيّ.

ولا يصحّ أن نستدلّ على ذلك بأنه تعالى إذا أقدرنا على هذه الأجناس، فبأنْ يكون قادرًا عليها أوْلى؛ لأنّ ذلك يوجب صحةَ كونه قادرًا على نفس ما يقدر عليه، وهذا باطل.

وهذه الجملة قد كشفت عن صحة قولنا: إنّ هذه الأجناس كلّها مقدورة لله تعالى. ولم نتتبّع ما صدرنا به الباب، لأنّا قد بيَّنا ما تعتمد عليه. ومَنْ ضبط ذلك تَبَيَّن ما يصح من ذلك وما لا يصحّ. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح

[بيان أن الله قادر على فِعْل القبيح ولكنه لا يفعله لعلمه به وغِناه عنه]

اعلم أنّ الذي يدلّ على ذلك: أنه قد ثبت كونه تعالى عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه. ومَنْ كان هذه حاله لا يختار القبيح على وجه. يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعَلِم غناه عنهما وقُبْحَهُما، لم يَجُزْ أنْ يختارهما، نحو أنْ نعلم أنه إنْ صدق وعدل توصّل إلى درهم يحتاج إليهم، ومتى كذب أو ظلم توصّل إليه؛ فمعلوم من حاله أنّه لا يختار فعلهما على وجه. واعلم أنَّ هذه الدّلالة مَبْنِيَّةٌ على أشياء: منها أنه تعالى عالمٌ بقُبْح القبائح كلّها، وقد بينَّاه من قبل، حيث دللنا على أنه عالم لنفسه، فإنه يجب أنْ يعلم كل ما يصحّ أنْ يكون معلومًا، وكون القبائح يصحّ أن يُعلم علّتها، فيجب كونه تعالى عالمًا بها.

ومنها أنه تعالى غنيٌّ عن فعلها، وقد دللنا على ذلك من قبل، وبيّنا أن الحاجة تستحيل عليه، وأنها إذا استحالت عليه فيجب كونه غنيًّا.

ومنها أنه عالمٌ بأنه غنيٌّ عنها، وقد دللنا على ذلك بما ذكرناه.

ومنها أنَّ الواحد منّا يصح أن يستغني عن فعل القبيح، ويصحّ أن يعلم قبحه.

ومنها أنه متى كانت هذه حاله لا يختار فعل القبيح ألبتّة.

ومنها أنّ الذي له ومن أجله لا يختار فعله، هو ما ذكرناه من كونه عالمًا بالقبيح، وبأنه غنيٌّ عنه دون غيره.

وهذا الفصل مبنيٌّ على أشياءَ: منها أنه قادرٌ على فعل القبيح، مخلًى بينه وبينه، فلا يصحّ أنْ يقال: إنّما لم يختره؛ لأنه غير قادر عليه أو غير ممكن له لمنعٍ أو غيره.

ومنها أنَّ الواحد منّا يصح أن يستغني عن فعل القبيح، ويصحّ أنْ لا يفعله.

ومنها أنّه لا يصحّ أنْ يقال لم يفعله، لِمَا يلحقه من الضّرر باستعماله محل القدرة فيه، أو الضرر، وكونه عالمًا أو غنيًّا.

ومنه أنه إنما لم يفعله لمجموع كِلَا الأمرين، لا لأنه غنيٌّ فقط، ولا لأنه عالم بقبحه فقط.

وقد بيَّنا من قبل أنه لا يصحّ أنْ يقال إنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على ما لو وقع منه لكان قبيحًا، وأنه لأجل ذلك لا يختار فِعْله، ودللنا على فساد ذلك القول بأنه إنما لم يختره؛ لأنّ وقوع القبيح يستحيل منه من حيث كان القبيح إنما يقبح لحال فاعله، وأنه تعالى لا يختصّ بتلك الحال، لأنه ربٌّ مالكٌ، إلى ما شاكله.

[بيان أن الله يفعل الحَسَن لحُسنه]

ونحن نبيّن جميع ما قدَّمناه من الفصول، فإنَّ ببيانها تستقيم الدلالة. وما عدا ما ذكرناه، فهو جارٍ مجرى المعارضة، وهو قولهم: لو كان تعالى لا يفعل القبيح لكون عالمًا غنيًّا، كالواحد منّا، لما صحَّ أنْ يفعل الحسن أيضًا لكونه عالمًا غنيًّا؛ لأنَّ العالم الغنيّ منّا لا يختار الحسن، وهذه حاله، كما لا يختار القبيح. فإنْ وجَبَ أنْ يكون حكمه تعالى كحكمنا في باب القبيح، فكذلك في باب الحسن. وإنْ خالف حالُه حالَنا في الحسن، فجوّزوا مثله في القبيح.

وهذا الكلام إنّما يسقط بأن نبيّن أنَّ ما ادّعوه من أنَّ الغنيّ منّا عن الحسن، إذا علم استغناءه عنه لا يفعله باطلٌ، وأنه قد يفعل الفعل لحسنه ويصح ذلك فيه، وأنّ القبيح لا يقع من الغنيّ عنه على ما بيّنّاه، وسنفرد لذلك فصلًا.

[ليس كل ما يُظَنّ قبيحًا قبيح]

ومن ذلك قولهم: إنّ ما ذكرتموه من أنه تعالى لا يختار فعل القبيح، إنما يصحّ إذا ثبت أنّ القبائح لم تقع منه، فأمّا ونحن ندّعي وقوعها منه، فما ذكرتموه لا يصحّ. وهذا الكلام يسقط بما قدَّمناه في الجملة من الدّلالة على أنه تعالى لا يختار فعل القبيح؛ لأنّ ذلك إذا صحّ وجب أنْ يعلم في الجملة أنَّ

جميع ما يدَّعونه قبيحًا، واقعًا على وجه يحسن عليه، ويبيِّن أنَّ له وجهًا يحسن عليه. ويدخل في ذلك الكلامُ في الآلام، وأنّها قد تحسن للنّفع والعِوَض، إذا كان فيها اعتبار. ويدخل في ذلك الكلام على الثَّنَوية[١]، والمجوس[٢]، وأصحاب التناسخ[٣] والبكرية[٤]، وعَبّاد، والمجبرة[٥]، ومَنْ يدعي قُبْحَ العقاب الدّائم، ويوجب انقطاعَه.

ويدخل فيه الكلام في أنواع الآلام وما يحسن منها وما لا يحسن، وهل يَحْسُنُ مِنْ أحدنا إيلام الغير بغير رضاه، أم لا؟ وهل يفترق في ذلك البالغ والطفل أم لا يختلفان فيه؟

ويدخل في هذا الفصل الكلام في وجه الحكمة في خِلْقَة الخَلْق، وفي تفصيل ما خَلَقَه إذا سألوا عنه، والكلام في وجه الحكمة في التكليف، وما يتّصل به بابًا بابًا. ونحن نفصِّل ذلك كلّه من بعد، ونأتي على بيانه، ونذكر الآن ما بدأنا به من الفصول، إنْ شاء الله.

فصل في أنّ الواحد منا يصح أن يستغني عن فعل القبيح ويعلم قبحه أو أنه غنيٌّ عنه

[الاستغناء عن فِعْل القبيح في حال الغِنَى عنه]

اعلم أنَّ الواحد منا، وإنْ كان لا بدّ مِنْ أنْ يكون محتاجًا، لجواز النفع والضرر عليه، فقد يصحّ أنْ يستغني عن شيء معيّن بأحد أمرين: إمّا بأنْ يكون

(١) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشر، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشر من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢١٦ ـ ٢٢١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(٢) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

(٣) انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٢٢٢).

(٤) أتباع بكر، وهو ابن أُخت عبد الواحد بن زيد. كان يقول: إن الإنسان هو الروح دون الجسد الذي فيه الروح. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٩، ١٣٠؛ مقالات الإسلاميين ١/٣١٧؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٧٠).

(٥) راجع صفحة ٣٨ حاشية (١) من هذا الجزء.

المعلوم من حال ذلك الشيء أنّه لا يُنْتفع به، ولا يؤدّي إلى نفع، أو لا يدفع ضررًا به عاجلًا ولا آجلًا.

والثاني أنْ يكون له في الفعل منفعة، لكن ذلك النّفع بعينه يمكنه الوصول إليه بغيره، فيكون غنيًّا عنه لصحة تُوصله إلى النفع الذي فيه بغيره. وقد عَلِمنا أنَّ الكذبَ والصدق، إذا استويا في أنه يمكنه الوصول بكلّ واحدٍ منهما إلى قدر من النفع، أنه غنيٌّ عن الكذب من حيث يمكنه الوصول إلى ما فيه من النّفع بالصدق فيجري مجرى كذب لا نفع فيه أصلًا في أنه غنيٌّ عنه.

فإنْ قيل: إذا كان يصل بالكذب إلى ما ذكرتموه من النّفع، كما يصل بالصدق إليه، فلو جاز أنْ يقال إنه غنيٌّ عن الكذب لهذه العلّة، لجاز أنْ يقال إنه غنيٌّ عن الصدق أيضًا؛ لأنّ حالهما في صحة الوصول بكل واحدٍ منهما إلى ذلك النفع على سواء، وهذا يؤدّي إلى كونه غنيًّا عنهما جميعًا. وفساد ذلك يوجب الحاجة إليهما، وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه.

قيل له: إنّ كل فعل عُلِمَ مِنْ حاله أنه يصل به لو فعله إلى نفع معين، وقد يصحّ منه الوصول إليه مع عدمه، صحَّ أنْ يقال إنه غنيٌّ عنه في ذلك؛ لأنّه لو لم يحصل والحال هذه غنيًّا عنه، لوجب أنْ لا يكون غنيًّا عن الفعل الذي قد ينتفع بما يريده دونه. وقد علمنا بأنّ ما هذه حاله، لا بدّ من كونه غنيًّا عنه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

ولا يمتنع أنْ نقول: إنه غنيّ عن الصدق إذا عَيَّنَاه، كما قلناه في الكذب؛ لأنّ كلَّ واحد منهما قد يصحّ منه التوصيل به إلى النفع دونه. فمتى عيّن بالقول، لا يمتنع أنْ يقال: إنه غنيٌّ عنه. فأمّا إذا كان الكلام فيهما جميعًا، فإنّه لا يصح ذلك فيه؛ لأنَّ التوصّل مع عدمهما جميعًا إلى النفع المراد، لا يصح، كما يصح ذلك في كلّ واحد منهما. ولا يجب متى قلنا في كلٍّ واحدٍ منهما إنه غنيٌّ عنه، أنْ يقال بذلك فيهما جميعًا. أَلَا ترى أنّ الواحد منّا لا يجوز أنْ يقال إنه في وقت جوعه يحتاج إلى الطعام الكثير الذي يشبع بيسيره، وإنْ كان يحتاج إلى قدر ما يسدّ به الجوع من جملته، فانفصل حال كل نقص منه لحال جميعه. وقد يقال إنه يستغني بقدر منه عمّا عدا كلّ نقص منه لحال جميعه.

وقد يقال: إنَّ الواحد منّا يستغني بإحدى يديه في حمل الشيء الخفيف عن اليد الأخرى، وبإحدى عينيه في النظر إلى الشيء العظيم عن الأخرى. ولولا ذلك، لم يحصل الواحد منّا غنيًّا بشيءٍ من آلاته، ولا بشيءٍ من الأفعال. ولو لم يحصل غنيًّا بذلك؛ لأدّى إلى أنْ لا يحصل غنيًّا أبدًا، وفي ذلك إبطال معنى الغنى، وبإبطاله يبطل معنى الحاجة.

[استحالة الغِنى والحاجة في الوقت الواحد]

وبَعْد، فلا فَصْل بين مَنْ قال: إنه لو لم يكن محتاجًا إلى الكذب، والحال هذه، لأبطل ذلك معنى الحاجة، وبين مَنْ قال: إنه لو لم يكن غنيًّا، والحال هذه، لأبطل ذلك معنى الغنى. وهذا يوجب كونه محتاجًا إليه من حيث يصل به إلى ما يصل بالصدق إليه، وكونه غنيًّا، من حيث قد يصل إلى النفع المراد دونه. وكونه محتاجًا إلى الشيء غنيًّا عنه، مُحالٌ.

وقد قيل في ذلك إنه قد يصح أنْ يستغني عن الفعل بأنْ لا يكون فيه نفعٌ ألبتّة، ولا دفع ضرر كالعيب وغيره. وهذا وإنْ صحَّ في بيان كون الواحد منّا غنيًّا عنه، فإنه لا يمكن أنْ يُجْعل أصلًا في هذا الباب؛ لأنه لا يمكن أنْ يبيِّن أنَّ الواحد منّا إنما لم يفعله لكونه غنيًّا عنه؛ لأنَّ لقائلٍ أنْ يقول: إنّما لم يفعله لأنه لا نفع فيه، فحصل ضررًا من هذا الوجه. ولا يمكن أنْ يقال ذلك فيما قدَّمناه، فنُصْرَتُه، وإنْ أمكنت، فالتعلق بما قدَّمناه أوْلى؛ لأنّ هذا الشغب زائلٌ عنه.

على أنه لو ثبت أنّ الواحد منّا لا يستغني عن الكذب والظلم، إذا كان حالهما ما وصفناه، لوجب صحة الدّلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنّ العالم بقبح القبيح منها، إذا لم يفعله مع كونه محتاجًا إليه، فالقديم تعالى، إذا علم قبحه واستغنى عنه، فبأن لا يفعله أوْلى. لكن هذا القول، وإنْ صحَّ، فموضوع الدلالة يقتضي بيان ما ذكرناه، لأنه الصحيح، فلذلك تكلّفناه.

فصل في أن العالم منّا بقبح القبيح وبأنه غنيٌّ عنه لا يختار فعله على وجه

[لا اختيار لفِعْل القبيح في حال الغِنَى عنه]

الذي نعتمد عليه فيما يقع من القادر، وما لا يقع لِمَا هو عليه من الأحوال، الرجوع إلى اختيار حالنا في ذلك، وحال غيرنا من القادرين؛ كما أنَّ على مثله نعتمد فيما يمنع من الفعل وما لا يمنع، وما يصحّ أن يُدرك وما لا يصحّ، وما يُعلم باضطرار وما لا يُعلم. ومتى أمكن الاعتماد في الشيء على اختيار الحال، والرجوع إلى النفس، كان ذلك أقوى من غيره. ولذلك نقول في كثير مما حلّ هذا المحل، أنه يُعْلم بأدنى تأمّل، وبأوّل فكر ورويَّة.

فإذا صحَّت هذه الجملة، وعَلِمنا أنّا إذا علمنا أنّ الفعل قبيح، وأنّا مستغنون عنه، لا نختاره، كما لا نختار سائر ما نعلم أنه يضرّنا؛ كقتل أنفسنا وإيلامها، فيجب القضاء بصحة ذلك في الأمرين.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان الواحد منّا قادرًا على القبيح، فكيف يُقال إنه لا يختاره، ولا يجوز ذلك عليه إذا كان عالمًا بقبحه، غنيًّا عنه؟ وهل ما ذكرتموه إلّا ناقضًا لوصفه بأنه قادر، وذلك لأنّ القادر قد يحصل على حال معها لا يختار الفعل، كما يحصل على حال معها يختار الفعل لا محالة؛ فكما أنّ وجوب كون المُلْجأ إلى الفعل فاعلًا، لا ينقض كونه قادرًا، فكذلك وجوب كونه غير فاعل للقبيح، إذا كان عالمًا غنيًّا، لا ينقض ذلك. وكما يصح أنْ نعلم أنه تعالى لا بدّ من أن يفعل الواجب لا محالة، فكذلك يصحّ أنْ نعلم أنه لا يختار القبيح على وجه.

[العالِم بالفعل وأحواله لا يفعله إلا لِداعٍ]

ولا فصل بين مَنْ قال في العالِم الغنيّ منّا أنه يصح أنْ يختار القبيح، وإنْ عَلِم قبحه وغناه عنه، وبين مَنْ قالَ: إنَّ الملجأ إلى أنْ لا يفعل قد يقع منه الفعل. ومن ارتكب ذلك، وإنْ علم في الشاهد خلافه، فهو بمنزلة مَن ارتكب

أنه لا يعلم شيئًا أصلًا، وأنه لا يفصل بين القبيح والحسن، وبين ما يُحتاج إليه ويُستغنى عنه، وبين مَنْ يصح الفعل منه ومَنْ لا يصحّ. وبطلان ذلك أجمع يوجب بطلان ما جرى مجراه. على أنَّ العالم بالفعل وأحواله لا يفعله إلّا لداعٍ، وتقارن حاله حال الساهي والنائم اللذين يُقْدمان على مقدورهما من غير داعٍ. وبذلك يُفْصل بين العاقل وبين مَنْ لا يعرف الأفعال ولا يميّزها. ولولا أنّ ذلك كذلك لم يصر الواحد منّا ملجأ إلى الفعل؛ لأنّ ما له يحصل كذلك هو قوّة دواعيه، فلو لم يكن للدّاعي يفعل الفعل، لم تؤثر قوّته هذا التأثير. ولذلك عند تكافؤ الدواعي، قد نكف عن كِلَا الفعلين، كما أنَّ عند تكافؤ المقدور يمتنع الفعل على كِلَا القادرَيْن. فكما أنَّ ذلك يوجب أنّ كونه قادرًا يصحّح الفعل، إذا خلا من منع تكافؤه، فكذلك الدّاعي إذا انفرد يقتضي الفعل لا محالة. ولذلك قوّى الله تعالى دواعي المكلّف إلى العبادات، بالترغيب في الثواب إذا هو فعلها، والتخويف من العقاب متى لم يفعلها. ولولا أنّ ذلك يقتضي الإقدام على الفعل إذا خلا مِنْ غيره، لم يكن لذلك وجهٌ. وإنّما لا يختار بعض المكلّفين ذلك؛ لأنّ هناك دواعي تعارضهما من شهوة عاجلة، إلى ما شاكلها. ولذلك صحَّ منه تعالى التكليف الشرعي، من حيث كان مصلحةً ولطفًا في العقلي، ويختار عند فعلها العقليات، ويدعو إليها.

[الداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من كونه عالِمًا أو ظانًّا أو معتقدًا وعدول القاضي عن طريقة شيوخه]

فقد صحّ بما ذكرناه أجمع، أنّ العالم بالفعل إنما يفعله لداعٍ، فإذا انفرد الداعي اختاره لا مُحالة. فكذلك يجب أن لا يفعل الفعل، إذا دعاه الداعي إلى أن لا يفعله، وانفرد عن غيره من الدواعي للمعارضة. ومعلوم من حال مَنْ علم قبح القبيح، وأنه مُستغنٍ عنه، أنَّ داعيه إلى أنْ لا يفعله، قد انفرد عن عارض؛ لأنه والحال هذه لا داعي له إلى الفعل على وجه؛ لأنّ الداعي هو ما عليه الفاعل من الأحوال دون ما عليه الفعل. ولذلك قلنا: إنه يجب أنْ يقال في هذه الدلالة، أنه إذا كان عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لم يختره. وعدلنا عن طريقة الشيوخ رحمهم الله في قولهم: إنّ العالم الغنيّ لا يختار القبيح، لأنه لو كان غنيًّا، واعتقد الحاجة إليه، لم يمتنع أنْ يفعله مع علمه بقبحه. ولو حصل

محتاجًا إلى الشيء، واعتقد الغنى عنه لم يفعله. فقد صحَّ أنّ الداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من كونه عالمًا، أو ظانًّا، أو معتقدًا. فإذا علم قبح الفعل، وثبت أنَّ علمه بقبحه لا يجوز أنْ يدعوه إلى فعله، بل هو بالضدّ من الحسن في ذلك، وعلم أنه غنيٌّ عنه، وصحَّ أنّ الحاجة هي التي تدعو إلى الفعل، وأنّ الغني عنه بالضدّ منها، فقد حصل والحال هذه في حكم الملجأ إلى أنْ لا يفعل، فيجب أن لا يجوز أن يختار الفعل على وجه. كما أنه مع علمه بما هو عليه في قتل نفسه من الضّرر، لا يختاره.

[الدّاعي غير مُوجِب للفعل لكنه يُختار لأجله الفعل أو يُمتنع عنه]

فإن قيل: إذا قلتم إنّ الدواعي إلى الفعل، متى انفردت، وجب أنْ تفعل، فقد إبطلتم القول بأنَّ القادر يصحّ أنْ لا يختار فعل مقدوره، وساوَيْتم المُجَبِّرة في قولها: إنَّ الفعل يجب وجوده مع القدرة.

قيل له: إنّا نقول إنّ الفعل يصح منه لكونه قادرًا، لا للدّاعي؛ لأنه في صحته يفتقر إلى اختصاصه بحالٍ يبيّن بها من غيره. ولذلك يصح الفعل من الساهي والنائم، وإنْ لم يكن لهما إلى الفاعل داعٍ. وكذلك يصحّ أنْ يعلم فعل غيره كعلمه بفعله، ولا يقدر إلّا على ما يصح أنْ يوجده. ولذلك يتعلق العلم بالشيء على ما هو به، فكيف يحصل به محدثًا؛ فكل ذلك يبيّن أنّ الفاعل يصح منه الفعل لكونه قادرًا. والداعي وإن اقتضى اختيار الفعل، فليس بموجب لذلك؛ لأنه لو أوجبه، لخرج من أن يقع منه، لكونه قادرًا عليه، كخروج المتحرك من كونه متحرّكًا بالفاعل، لما وجب كونه كذلك لعلّة. وما نقض حقيقة القادر يجب إبطاله؛ لأن تعلق الفعل بالقادر أصلٌ، كما أنَّ حاجة الموصوف في الصفة إلى المعنى، إذا استحقّ الصفة على وجه مخصوص، أصلٌ. فإذا صحّ ذلك ثبت أنّ الداعي غيرُ موجب، وأنه يختار لأجله الفعل، أو يمتنع منه. وذلك يسقط ما سأل السائل عنه.

[أحكام الدواعي وما يتصل بها، يُرجَع فيه إلى الاختيار]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنْ كان الدّاعي يقتضي إيجاد الفعل، فيجب أنْ يفعل تعالى كلّ شيءٍ حَسَن يقدر عليه؛ لأنّ ما يفعله إنَّما يفعله لحسنه، ولنفع

غيره. فيجب أنْ يفعل كلَّ ما في قدرته، وإلا فأنتم ناقضون لما قدَّمتموه من الأصل؛ وذلك لأنّ حسن مقدوره كونه نفعًا لغيره، لا يقتضي فعله، كما أنَّ علمنا بأن لغيرنا في الإحسان إليه نفعًا لا يقتضي الفعل لا محالة، ويفارق ذلك ما يفعله لنفع، أو دفع مضرّة، أو لا يفعله لكونه قبيحًا أو ضررًا؛ لأنَّ الأمر في ذلك يجري على طريقةٍ واحدة.

وقد بينًّا من قبل أنَّ أحكام الدواعي وما يتّصل بها، يرجع فيه إلى الاختيار؛ فكما أنَّ حمل سائر الدواعي على ما يلجىء إلى الفعل لا يصحّ، فكذلك حمل بعض الدّواعي على بعض لا يصحّ.

[العالِم بالقبيح والمُستَغني عنه لا يختاره في كل وقت]

فإنْ قيل: إنّ الذي ذكرتموه إنّما يدلّ على أنّ العالم منّا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لا يختاره في هذه الأوقات، فهلَّا جوَّزْتُمْ أن يختار بعض القادرين ذلك؛ إذ قد كان فيهم مَنِ اختاره، كما تجوّزون بعض العادات بخلاف ما شاهدناه؟

قيل له: إذا ثبت أنّا الآن لا نختار الفعل القبيح متى علمناه قبيحًا، وأنّا مُستغنون عنه، فيجب إذا علمنا أنَّ ما له لم نختره، علمنا قبحه وبالغنى عنه، أنْ يستمر ذلك في كلّ وقت؛ لأنّ ما له لم نفعله الآن، قائمٌ في كل حال. وإنَّما جوّزنا افتراق الأزمنة في بعض العادات لأنّ ما له ينتقض في زمن الأنبياء يقتضي أن لا ينتقض في غير زمنهم؛ ولذلك فصَلْنا بين حكم الزمانَيْن فيه.

وإنّما قلنا: إنَّ الحوادث يستحيل وجودها فيما لم يزل، ويصحّ ذلك فيها الآن، لمفارقة حالها فيما لم يزل لحالها الآن في صحة وجودها، لما في ذلك من قلب جنسها، وزوال ذلك عنها في وجوده الآن. وليس كذلك حكم ما لا يختاره العالم الغنيّ؛ لأنه إذا لم يختره من حيث كان بهذه الصفة، فيجب متى كان كذلك، أنْ لا يختاره.

فقد صحَّ بهذه الجملة أنّ العالم منّا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لا يختار فعله. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن نحمل عليه حكم القديم تعالى، ونقضي لأجله بأنه لا يفعل القبيح، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فصل في أن الذي له لا يختاره العالم بقبح القبيح وبأنه غنيٌّ عنه كونه عالمًا بهذين الأمرين دون غيرهما

[لا اختيار للقبيح المعلوم والمُستَغنَى عنه]

الذي يدلّ على ذلك: أنَّ مَنْ عَلِم قُبْح الكذب، وأنه غنيٌّ بالصدق عنه، على ما قدَّمناه، لا يختاره؛ وإنْ جَهل قُبْحَه، جاز أن يختاره؛ وإنْ جهل أنه غنيٌّ عنه، واعتقد الحاجة إليه، أو علمه صحَّ أنْ يُؤثره على الصّدق.

فقد ثبت أنَّ ما له لم يفعله، هو كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه. ولذلك متى خرج من أنْ يكونَ كذلك، صحَّ أنْ يختاره.

وهذه طريقة معرفة العِلل وما يجري مجراها. ألا ترى أنَّ الظلم إنما نعلمه قبيحًا بهذا الاعتبار، من حيث عُلِم أنه قبيح، متى عُلِم ظلمًا، ولو حصل فيه نفع أو دفع ضرر أو استحقاق، لم يعلم كذلك. وبمثله نعلم أنَّ العالم بما عليه في قتل نفسه من الضرر، لا يختار فعله، لعلمه بالضرر؛ لأنّه لو اعتقد فيه نفعًا، جاز أنْ يفعله، كأهل الهند الذين يستحسنون قَتْل أنفسهم، لاعتقادهم أنَّ ذلك يَحْسُن، وفيه نفعٌ في الآجل.

فقد صحّ ما قلناه من أنّ الذي له لا يختاره، كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه.

[التمييز بين عدم الفعل والقدرة عليه]

فإنْ قيل: كيف يصح كون ذلك علّةً في أنْ لا يفعله، ومع ذلك يصح وقوع القبيح منه، وهذه حاله؟

قيل له: إنّما صار ذلك علّةً في أنْ لا يختاره، لا في أنه لا يقدر عليه،كما أنَّ كون القادر قادرًا عليه في صحة الفعل، لا في وقوعه لا محالة. وكما أنَّ علمه بما عليه من الضّرر في قتل نفسه علّةٌ في أنْ لا يختاره، لا في أنْ لا يصح منه، ويفارق ذلك العِلل المُوجِبة، على ما قدَّمناه في الدواعي، ومفارقتها لغيرها.

فإنْ قيل: كيف يصح كون ما ذكرتموه علّةً في أن لا يختار القبيح، ومتى حقّق هذا القول، أفاد أنّ القبيح معدوم كما كان، ومن حقِّ العلّة أن تؤثر في المعلول. فإذا لم يصح ذلك فيما ذكرتموه، فيجب إبطال كونه علّةً.

قيل له: إنّ ما ذكرته إنما يجب في العِلل المُوجِبَة، فأمّا ما له نختار الفعل، أو نختار ما له يقبح القبيح، إلى ما شاكله؛ فلا يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّ الإلجاء إلى أنْ لا يفعل القادر الفعل يقتضي أن لا يختاره، ويصير كالعلّة فيه، وإنْ لم يؤثر في ذلك، فكذلك ما قلناه.

على أنَّ هناك ضربًا من التأثير، لأنه لولاه لصحَّ أن يختاره ويوجده، ولأجله لم يختره، فصار بمنزلة كونه قادرًا في أنّ له يصح الفعل منه، وإنْ لم تكن صحة الفعل موجبًا لتغيّر حاله عمّا كان عليه، إلا القدر الذي قدَّمناه.

[التمييز بين مفهوم العِلَل ومفهوم الدّواعي]

فإنْ قيل: وكيف يصحّ كون كِلَا هذين الأمرين علّةً في أن لا نختار القبيح، ومن قولكم: إنَّ العلة لا تصحّ أن تكون علّةً لمقارنة غيرها لها، وأنها متى أثّرت مع غيرها، فيجب أن تؤثر بانفرادها؟

قيل له: إنَّ الذي ذكرته، إنما يجب في العِلل المُوجبة، فأمّا ما يجري مجرى الموجب من الدَّواعي وغيرها، فلا يجب ذلك فيه. كما يصحّ كون الظلم ظلمًا لوجوه، والحسن حسنًا لوجوه يحصل عليها، وانتفاء وجوه القبح عنه. ولذلك صحّ في كثير من الدواعي أنْ لا تقتضي الإقدام أو الكفّ، إذا عارضه غيره من الدواعي، وتغيّر حاله بذلك؛ وذلك يستحيل في العِلل.

[ضرورة العلم بالقبح والعلم بالاستغناء عنه]

فإنْ قيل: هلّا جعلتم العلّة في أنه لم يختر القبيح علمه قبحه وغِناه عنه، كما أطلقه الشيوخ رحمهم الله في الكتب؟ وما الحاجة بكم إلى القول بأنه يجب أنْ يكون عالمًا بأنه غنيٌّ عنه؟

قيل له: كما لم نقتصر في ذلك على كون الفعل قبيحًا، بل نطلب فيه علمه بقبحه، فكذلك لا نقتصر على كونه غنيًّا عنه، بل نطلب فيه علمه بذلك من حاله. يبيّن صحة ذلك أنه لو اعتقد فيما هو غنيٌّ عنه الحاجة إليه؛ لصحَّ أنْ يُؤْثِره، كما لو اعْتَقَد في القبيح أنه حسنٌ، لصحَّ أنْ يختاره؛ ولو اعتقد فيما يحتاج إليه أنه غنيٌّ عنه، لم يختره. وذلك يبيّن صحة ما قيَّدنا به الكلام من كونه عالمًا بأنه غنيٌّ عنه. والأصل في ذلك ما قدَّمناه، من أن المُراعَى في هذا الباب بما عليه القادر دون ما عليه الفعل من الأحكام؛ لأنّ الداعي إلى الإقدام أو الكفّ يجب أنْ يكون ما عليه الفاعل أو الكافُّ عن الفعل، كما أنَّ المصحّح للفعل يجب أنْ يكون ما هو عليه، لا ما عليه الفعل. ولذلك قلنا إنّ الساهي عن الفعل لا داعي له إليه، وإنْ كان الفعل قد يكون نفعًا وضررًا، من حيث لم يختصّ بكونه عالمًا. فإذا صحَّ ذلك لم يَخْلُ ما عليه الفاعل ممّا له يفعل الفعل أو لا يفعله، من أنْ يكون كونه قادرًا، أو عالمًا، أو ظانًّا، أو معتقدًا، أو مريدًا، أو مدركًا، أو مُشْتَهِيًا، أو نافر الطبع؛ لأنّ كونه حيًّا لا تعلّق له بالفعل، فلا يصحّ القول بأنه يدعو إليه. وقد عَلِمنا أنَّ كونه مدركًا لا مَدْخَلَ له في هذا الباب؛ لأنّ أكثر الأفعال التي يُؤْثِرها القادر منّا، أو لا يفعلها، لا تدرك، فكيف يُقال ذلك فيها؟

[الإرادة تابعة للمُراد]

وبَعْد، فإنَّ مِنْ حقِّ الدَّاعي أن يتقدَّم حال إيجاد الفعل، أو الكفّ عنه، ومِنْ حقِّ كونه مدركًا، أنْ يحصل في حال وجود الفعل؛ فأين أحد الأمرين من الآخر؟ ولا يصح أن يكون الداعي إلى ذلك كونه مريدًا، أو كارهًا؛ لأنّ مِنْ حقِّ الإرادة أنْ تكون تابعةً للمراد، في أنّ ما تدعو إليه يدعو إليها، وما تصرف عنه يصرف عنها، فهي إذن تابعةً للمراد. فلا فَصْل وهذه حالها بَيْن أنْ يقال إنها تدعو إلى المراد، أو يقال إنّ المراد يدعو إليها. وكيف يُقال فيه ذلك، ومِنْ حقِّها أنْ تُقارن المراد؟ أو تكون في حكم المقارن له إذا كانت قصدًا وإيثارًا؟ ومن حقّ الداعي أنّ يتقدم حال الفعل؟ على أنَّ التمييز بين ما نفعله ولا نفعله لا يكون بالإرادة، لأنّها إنما تختصّ ما نفعله، والداعي يحصل فيما نفعله، وما لا نفعله. وكل ذلك يمنع من القول بأنّ كونه مريدًا يدعو إلى الفعل. وبمثله

نعلم أنَّ كونه كارهًا يدعو إلى أنْ لا يفعل الفاعل. ولا يجوز أنْ يكون الدَّاعي إلى الفعل كونه قادرًا؛ لأنه المصحّح له، ومن حقّ المصحّح للفعل أنْ يكون غيرَ داع إلى إيجاده. ولذلك تختلف حال الدّواعي في اقتضائها، تارةً للفعل، وتارة لأَن لا يفعل. وكونه قادرًا في كل هذه الأحوال لا يختلف. ولا يصح أنْ يكون كونُه مشتهيًا داعيًا إلى الفعل؛ لأنه لو اشتهى الشيء، وجهل كونه مشتهيًا له، لم يختره؛ ولو اعتقد كونه مشتهيًا فيما هو نافر الطبع لدعاه ذلك إلى الفعل. فقد صحَّ أنّ المراعى في ذلك بكونه عالمًا بأنه يشتهي الشيء، دون كونه مشتهيًا، وعِلْمُه بذلك وإنْ كان يستند إلى كونه مشتهيًا، فذلك لا يمنع مِنْ أنْ يكونَ هو الداعي دونه، وإنْ كان كونُه عالمًا يقتضي كونه مشتهيًا؛ لأنَّ العلمَ يتعلق بالشيء على ما هو به، كما أنَّ كونه عالمًا يقتضي تقدّم كونه حيًّا، وإنْ لم يكن لكونه حيًّا في ذلك مدخلٌ.

[الداعي إلى الفعل هو علمُ القادر بحال الفِعْل]

وإنما نقول: إنَّ مَنْ تدعوه الدواعي إلى الفعل لا بدّ من كونه مشتهيًا، وكونه عالمًا بذلك، ليتبيّن كيفية النّفع وقوّته، ويعرف بنفور الطبع كيفيّةَ الضرر والتحرّز منه. ومتى لم يتقدّم منه ذلك، لم يصحّ منه العلم بالمنافع والمضارّ؛ فوجب تقدّمه لذلك، لا لأنّه الداعي في الحقيقة، فحصل من جملة ما قدَّمناه أنَّ الداعي إلى الفعل هو عِلم القادر بحال الفعل، أو ظنّه، أو اعتقاده بأنَّ فيه نفعًا، أو دفع ضرر، أو أنه حسنٌ. والذي يدعوه إلى أنْ لا يفعله علمه بأنه قبيح، وأنه غنيٌّ عنه، أو أنَّ عليه فيه مضرّةً، أو فوتَ نفع. والاعتقاد في هذا الباب والظنّ يقومان مقام العلم، كقيامهما مقامه في سائر ما يتعلّق بالمنافع والمضارّ. وذلك من حال الاعتقاد بيِّن عند التأمل، وبيانه يُغْني عن تقصِّي القول فيه. فإذا صحَّ ذلك وثبت أنّ العلم أقوى من الظنّ والاعتقاد في هذا الباب، وكان الواحد منّا متى علم أو اعتقد أنَّ الفعل قبيحٌ، وأنه غنيٌّ عنه، لا يختاره، فالقديم سبحانه أجدر وأوْلى بذلك، إذا كان عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه.

[التعليل بالدواعي أولى من التعليل بانتفائها]

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنَّ الذي له لا يفعل العالم بالقبيح، وأنه غنيٌّ عنه ذلك، أنّه لا داعي له إلى فِعْله؛ لأنّ كونَهُ بهذه الصفة، يكشف عن أنه

لا داعي له إليه، وقد ثبت أنّ العالم بما يقدر عليه متى انتفت دواعيه لا يختاره؟

قيل له: إنه لا فصل بين قولك إنه إنما يفعل الفعل وهو عالم بحالة الدواعي، فإذا انتفت وجب أنْ لا يفعل إذا كانت هذه حاله، وبين مَنْ قال إنه لا يفعل الفعل لدواعٍ، فإذا انتفت، فيجب أنْ يفعله. فإذا بطل ذلك وجب أن يُجعل لما يحصل منّ دواعي الكفّ عن الفعل حُكْمٌ وتأثيرٌ، كما يُجعل لدواعي الإقدام عليه حكم وتأثير.

وبَعْد، فإنَّ ما له ينتفي الفعل إذا حصل، فالقول بأنه إنما لم يفعله لعدم الدواعي لا وَجْهَ له، كما أنَّ كون العاجز عاجزًا، لو حصل، لوجب انتفاء ما عجز عنه لأجله، لا لانتفاء كونه قادرًا. فيجب أنْ يكون التعليل بالدّواعي على هذا القول أوْلى من التعليل بانتفائها، على ما سأل عنه.

وبَعْدُ، فإنَّ مفارقة العالم بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ للساهي والنائم، بيّنةٌ، والدواعي مفقودة من الساهي والنائم والفعل يقع منه معه، فيجب أن يكون ما له لم يختر العالم هو ما ذكرناه. ومتى قيل: إنّ زوال الدواعي عنه موقوف على كونه عالمًا بقبح القبيح، وأنّه غنيٌّ عنه، فقد عاد إلى ما قلناه، وجعَلَ العلّة ما اعتمدناه، لكنه غيَّر العبارة عنه، ولا تأثير للعبارات إذا اتّفقت المعاني.

هذا ولو ثبت ما قاله لم يقدح في الدّليل، لأنه تعالى إذا حصل عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، كان يجب أنْ لا يختاره، من حيث كان ذلك يكشف عن حاله عن زوال الدَّاعي، كما قالوه في الواحد منّا. فقد صحَّ بما ذكرناه أنَّ ما اعتمدناه أوْلى.

[بيان في أن الفاعل لو علم قُبْح القبيح وجهل غِناهُ عنه، لصح أن يفعله]

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنّ العلة في كونه غير فاعل للقبيح كونه عالمًا بقبحه فقط؛ لأنه لو اعتقد كونه حسنًا، لصحَّ أنْ يفعله؟

قيل له: إنه لو علم قبحه، وجهل غناه عنه، لصحَّ أنْ يفعله، فصار حكمُ كلّ واحد من هذين الأمرين حكمَ صاحبه؛ فليس بأن نجعل هذا هو العلّة أوْلى من ذلك، فيجب جعلهما جميعًا علّةً؛ لأنّ كلّ واحد منهما، لو انفرد، لم يحصل الحكم، فإذا اجتمعا حصل، فيجب كونهما بمجموعهما علّةً، كما نقوله في وجوه القبح ووجوه الحسن. وبمثل ذلك يبطل قول من جعل العلّة كونه غنيًّا عن فعله دون عِلْمه بقبحه. وسنذكر فساد ذلك من بَعْد، عند الدّلالة على أنّ الحسن قد يُفعل لحسنه. وإنما نقول في الحركة أنّها هي العلّة في كون المتحرّك متحرّكًا دون جسم المتحرّك؛ لأنّ الحركة لا يصح وجودها، ولا يحصل متحرّكًا، وقد يحصل الجسم موجودًا ولا يحصل كذلك. وليس كذلك كونه عالمًا غنيًّا لأنّ كل واحد منهما كصاحبه، في أنه قد يوجد منفردًا، ولا يتعلق هذا الحكم به، ومتى وجد مع صاحبه تعلّق بهما؛ فثبت أنهما لمجموعهما علّة. فانكشف بهذه الجملة أنْ لا يختار القبيح ألبتّة. هذا ولو ثبت أنَّ كل واحد منهما بانفراده علّةٌ، لصحَّ حمل الغائب على الشاهد أيضًا، وإنّما بنينا علمنا بفساده، لا لأنه يُخل بصحة الدّليل، لكن لأن الصحيح هو ما بنينا الكلام عليه.

فصل يتّصل بذلك

[بيان أن الدّاعي إلى الفعل هو كون الفاعل عالِمًا به]

ولا يجوز أنْ تكون العلّة التي لا يختارُ الواحد منّا القبيح أنه يفعله لذلك يلحقه ضرر من حيث يحتاج إلى استعمال محلّ قدرته في الفعل. وذلك أنّ ما قاله من أنه يلحقه يسير المضرّة، لو صحَّ، لكان مما لا يعتدّ به، ولا يُحسُّ بحصوله، ولا يخطر ببال أكثر القادرين. وما هذه حاله لا يصحّ أنْ يقال إنه لأجله لم يختر القادر فعل الكذب؛ لأنه ممّا لا يعلم، ولا يعتقد. وقد بينّا أنّ الداعي هو كونه عالمًا، أو ظانًّا، أو معتقدًا، فلا يصح إذا صرف ماله لم يفعل القبيح مما حصل عليه وعلمه، إلى ما لم يحصل عليه ولم يعلمه.

وبَعْد، فإنَّ الكلام إنما بُنِيَ على أنه لا يفعل الكذب، إذا استغنى بالصّدق عنه، وحالهما سواء في أنّهما يضرّان، من حيث يستعمل المحل فيهما؛ فلو لم يفعل الكذب لهذه العلّة، لم يفعل الصدق أيضًا؛ فثبت فيه أنه إنما لم يفعل لما ذكرناه.

ولو قيل: إنه لا مضرّة عليه في الكذب، لأنه لا يؤثر في محل الفعل، ولا يحصل فيه تخلخل وافتراق، ولا تعب وألم، فيجب أنْ تكون العلّة ما ذكرناه أقرب؛ وإنْ كان لقائل أن يعترضه بأن يقول: لو كان ذلك فيجب أنْ لا يستحقّ الثواب على الصدق وسائر ما كلفه من الأفعال؛ إنْ لم تلحق فيه المشقّة. ويمكن أنْ يُجاب عنه بأنْ يقال: إنَّ الثواب قد يستحقّ بالأمر الشاق، فيما يجري مجراه، وإنْ لم يكن في الحقيقة شاقًّا. ولذلك يستحقّ الثواب على أنْ لا يفعل ما يشتهيه من القبائح، وإنْ لم يكن هناك ألم في الحقيقة لما حصل هناك ما يجري مجرى الألم والتعب. فقد ثبت على كل حال أنّ ما له لم يفعله هو ما قلناه. يبيِّن ذلك أنّ اعتقاده في الكذب أنه حسن، أو أنه محتاج إليه بغير حاله، ويجوز وقوعه منه، وإنْ كان ما يلحقه من الضرر بفعله لا يتغيّر؛ فيجب أنْ تكون العلّة ما لزوالها تأثير في زوال الحكم، دون غيره ممّا لا تأثير له في ذلك.

[تنزيه الله عن القبائح عقلاً]

وبَعْد، فإنَّ الواحد منّا إذا اعتقد أنّه لا ضرر عليه في الكذب، ولا نفع له فيه ـ على ما قدَّمناه ـ وعلم قبحه، فإنه لا يختاره، فإذا صحَّ ذلك، فلو علم ذلك من حاله بدلًا من الاعتقاد، لكان بذلك أوْلى. والقديم تعالى عالم بأنه لا ضرر عليه فيه، فيجب أنْ لا يختاره.

على أنه لو ثبت أنَّ على الواحد منّا في الكذب مضرّة، وأنه فعله، لكان إذا حصل فيه ما سدَّ مَسَدَّ ما فيه من الضرر، يصير كأنه لا ضرر فيه، ومع ذلك لا يختاره، إذا أمكنه التوصّل في الصدق إلى ما يصل إليه به. ولو حصل في فعله ما لا يضرّه أصلًا، لكان ذلك حاله أيضاً. فيجب أنْ يكون ذلك حال القديم في جميع ما قلناه أنه لا يختاره من القبائح.

فصل آخر يتّصل به

[الفاعل يفعل الحَسَن لحُسْنه حتى لو ذُمَّ عليه]

ولا يصحّ أنْ يكون ما له ولأجله لا يختار الكذب، هو علمه بأنه يذمّ أو يستحقّ الذم؛ لأنه لو اعتقاد أنه لا يذمّ ألبتّة، وهو عالم بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، لم يختره؛ فصحَّ أنّ العلّة هي ما ذكرناه، ولأنه لو اعتقد حسنه، أو أنه يذمّ عليه، لكان يختاره، فبطل بذلك ما قاله.

وأمّا قوله: «أو يستحق الذمّ»، فهذا يؤوّل إلى ما ذكرناه؛ لأنّ معنى القبيح أنّ فاعله يستحق الذمّ عليه إذا كان يتهيّأ له الاحتراز منه، إذا لم يكن هناك منع. على أنّ ذلك لا يصحّ، لأنه لو شكّ في الكذب أصغيرة هي أم كبيرة، وهو مُجتنب للكبائر، لكان مع علمه بقبحه، وأنه غنيٌّ عن فعله، لا يختاره ألبتّة. فصحَّ أنَّ العلة ما قلناه، وإنْ كان ما قاله، لو صحَّ، لم يقدح في حمل الغائب على الشاهد.

فصل آخر يلحق بذلك

[الفعل إذا كان مجهولاً للفاعل لم يصحَّ القَدْح فيه]

ولا يصحّ أنْ يكون ما له لا يفعل الكذب أنه ملجأ إلى أن لا يفعله، كما نقوله في قتل نفسه، وما شاكله. وذلك أنه لو كان ملجأً إلى أنْ لا يفعله، لم يَخْلُ ما له صار كذلك من أنْ يكون كونُه عالمًا غنيًا، أو آمرًا سواه. فإنْ كان آمرًا سواه، فيجب أن لا يمتنع أنْ يحصل، ويكون عالمًا غنيًا، فلا يخلو عند ذلك من أن يختار القبيح أو أن لا يختاره. وقد بينّا فساد القول بأنه يختار ذلك، فإذا صحّ أنه لا يختاره، فقد عاد القول إلى أنه إنما لم يختره لكونه عالمًا غنيًا، وسقط ما قاله.

وبَعْد، فإنَّ الأمر الذي ذكره، إذا كان مجهولًا لا يعقل، لم يصح القدح فيه، فيما كشفناه بالدليل، وإنْ كان ما لأجله صار ملجأ هو كونه عالمًا غنيًا فقط، فذلك ممّا لا يقدح في الكلام، لأنه يصحّح حمل الغائب على الشاهد فيه على كلّ حال. فكيف وذلك لا يصحّ؟ لأنّ مَنْ هذه حاله، إذا لم يختر الكذب

والظلم، يستحقّ المدح. ومن حقِّ الملجأ إلى أن لا يفعل الفعل، أن لا يستحق المدح بأن لا يفعله؛ لأنّ الإلجاء يمنع من ذلك. وبهذا يختصّ من بين سائر ما يفعل للدّواعي. ولذلك يُمْدح تعالى بأنه لا يظلم الناس شيئًا، وأنه ليس بظلَّام للعبيد، إلى غير ذلك.

فصل آخر

[الله لا يكذب لأنه غنيٌّ عنه وعالمٌ بقبحه]

ولا يصحّ أن يقال: إنّ ما له لا يفعل الكذب كونه غير قادر عليه، أو كونه غير ممكن منه؛ لأنّا قد دللنا من قبل على أنه تعالى قادر على ما إذا فعله وقع قبيحًا. وتلك الأدلّة بعينها تدلّ على أنّ الواحد منّا يقدر على فعل القبيح، ومَنْ يخالف فيه تعالى لا يخالف فينا. ولذلك يصحّ تكليف الواحد منّا بالأمر والنهي. ولذلك نعلم أنّا لو رُمْنا القبيح، وحاولناه، لو وقع كما لو أراد أحدنا الحسن، لوقع منه. ولا شيءَ أدلّ على صحة ما نقوله من وجداننا أنفسنا عليه، ومخالفنا على خلافه.

وأمّا ادّعاء المنع في ذلك، فبعيدٌ؛ لأنه لو كان ممنوعًا منه لكان ممنوعًا من الصّدق؛ لأنّ الآلة واحدة، وقد يتساوى الأكبر من حروفهما أيضًا، فبطل ما سأل عنه. فإذا صحّ بجملة ما قدَّمناه أنّ الواحد منّا إنما لم يفعل الكذب لكونه عالمًا بقبحه، وأنه غنيٌّ عنه، وجب القضاءُ بمثله في القديم تعالى؛ لأنّ الأدلّة تختص. ألا ترى أنّ الفعل لما دلّ فينا على أنّا قادرون، دلّ فيه على مثله، وكذلك سائر الأدلّة.

فإنْ قال: أليس هو تعالى لا بدّ من أنْ فعل الفعل الواجب لوجوبه، ولا يوجب ذلك أن يفعل كل مَنْ وجب عليه الفعل لوجوبه، فافترق حال الشاهد والغائب، فجوّزوا افتراق حالهما فيما قدَّمناه؟

قيل له: إنّ وجوبَ الواجب لا يقتضي فعله لا محالة، وإنّما نقول فيه: إنّه لا بدّ من أن يختاره لعلمه بوجوبه، من غير أنْ يكون ذلك واجبًا، كما أنه إذا أخبر بأنه سيفعل الشيء، فلا بدّ من أنْ يفعله، ليكون صادقًا في وعده؛ لأنّ الخبر أوجب ذلك. وليس كذلك ما ذكرناه؛ لأنّا قد بيَّنّا أنَّ كونه بهاتين الصفتين

اقتضى أنْ لا يفعل القبيح، فيجب في كل مَنْ حصل على هاتين الصفتين أن لا يفعلهما.

[الفاعل إذا علم وجوب الواجب وعَلم أنه غنيٌّ عن أن لا يفعله، فَعَلَهُ لا مَحالة]

وبَعْد، فإنَّ القول عندنا في الواجب، كالقول في القبيح، وذلك أنّ القديم تعالى، إنَّما يجب أنْ يفعل الواجب لأنه عالم بوجوبه، وبأنه غنيٌّ عن أنْ لا يفعله، كما قلناه في القبيح، فيجب في الواحد منّا متى عَلِم وجوبَ الواجب، وعَلِمَ أنّه غنيٌّ عن أنْ لا يفعله، أنْ يفعل الواجب لا محالة. فقد سوّينا بين الأمرين على ما أراده السّائل.

[بيان أن كل فِعْل علم القادر علته أنه لا ينفع لا يجوز أن يختاره]

فإنْ قيل: فيجب على هذا القول أنْ لا يقع من الواحد منّا العبث ألبتّة، لأنه عالم بقبحه، وبأنه لا نفع له فيه. ولو صحَّ لأدّى إلى أنْ لا يقع العبث، ولا يخرج إلى الوجود ألبتّة؛ لأنّ ما يقع من الساهي والنائم، وإنْ كان لا نفع فيه، فليس بعبث في الحقيقة. وهذا يؤدّي إلى القول بأنّ ضربًا من ضروب القبائح لا يصحّ أنْ يوجد ألبتّة. ولو صحَّ ذلك فيه، لصحَّ في غيره من ضروب القبائح. وإنْ أنتم جوَّزْتم العبثَ، كان فيه نقض دليلكم.

قيل له: إنّ كل فعل علم القادر علّته، أنّه لا نفع له فيه ولا غرض، فإنّه لا يجوز مع علمه بذلك من حاله أن يختاره. ولا يمتنع عندنا ما ذكرته من تعذّر خروج العبث إلى الوجود، كما أنّ الكذب الذي لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، لا يخرج إلى الوجود، وإنْ علم قبحه باضطرار. وإنما يجوز أنْ يوجد من جنسه ما لا يعلم ذلك من حاله باضطرار، بل يعتقد فيه الحاجة. فكذلك يصحّ وجود ما يقوم مقام العبث في أنه لا نفع فيه، إذا اعتقد الفاعل أنَّ فيه غرضًا، فقد ثبت صحة ما اعتمدناه من الدّليل، وأنْ ما سألتَ عنه لا يقدح فيه.

[إن علم الفاعل بحُسْن الفعل يجوز أن يفعله ولا يُوجِب ذلك فيه]

فإنْ قيل: فيجب إذا فعل تعالى بعض الأفعال الحسنة، أن يفعل كل ما قدر عليه من الحسن، كما قلتم إنه إذا لم يختر بعض القبائح لقبحه، وجب مثله في كل قبيح.

قيل له: قد بيَّنًا أنَّ كون الواحد منّا عالمًا غنيًّا يقتضي أنْ لا يختار القبيح، كما أنَّ علمه بما علَيْه فيه من المضرَّة يقتضي أنْ لا يفعله، وأنّ ذلك يجب اضطراده. وليس كذلك حال الحسن؛ لأنَّ الواحدَ منّا إذا فعل الحسن لحُسْنه، لا يجب أنْ يفعل كل ما شاركه في الحسن، مما حاله كحاله. وإنما يجب ذلك إذا كان ما له فعل الأول من النفع، فإنّما في الثاني من غير زيادة مضرّة، فيصير مُلْجأً إلى فعله. وأمّا إذا كان فاعلًا له لأجل حسنه فقط، فذلك غيرُ واجب فيه، فإذا لم يجب ذلك في الشاهد، فكذلك في الغائب.

وبَعْد، فإنَّ عِلْمَه بُحُسْنِ الفعل يُجَوِّز أنْ يفعله، ولا يوجب ذلك فيه. فكذلك يجب في كلّ حسن أنه يجوز أنْ يفعله، ولا يوجب ذلك. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أنْ يفعل بعضه، وأنْ يجب أن لا يفعل كلَّ ما يقدر عليه؛ لأنّ حكم الجملة والآحاد في الجواز لا يمتنع أن يختلف. وإنما أوجبنا على القائلين بوجوب الأصلح القول بأنه تعالى يفعل ما لا نهاية له من اتّصال النفع إلى الغير، من حيث جعلوا كونه كذلك موجبًا له، فصار قولهم في ذلك بمنزلة قولنا فيه تعالى، أنّه لا بدّ من أنْ يفعل الواجبات. وليس كذلك الحسن عندنا، إذا فعله تعالى لحسنه فقط؛ لأنه يجوز أنْ يفعله وأنْ لا يفعله، وإنْ كان متى فَعَلَهُ، فَعَلَهُ لحسنه. وهذه طريقتنا في التفضّل، وبها نفصل بينه وبين الواجب، ونقول إنّ مَنْ لم يقل به لا يمكنه معرفة الفصل بين التفضّل والواجب، مع كونهما ضربين من ضروب الأفعال مختلفي الحكم. وكل قول يوجب ذلك، فهو في الفساد بمنزلة ما أوجب الجهل بالفصل بين الحسن والقبيح.

[بين الوجوب والاختيار]

وعلى هذا الوجه نقول إنّ العالم بقبح القبيح، المحتاج إليه، يجوز أنْ يفعله وأنْ لا يفعله، فلا يوجب كونه فاعلًا لكلّ ما هذه حاله. فقد صحَّ بهذه

الجملة صحة حمل الغائب على الشاهد، في أنه تعالى لا يجوز أنْ يختار شيئًا من القبائح، على وجه من الوجوه ولا يجب أنْ يكون كونه عالمًا غنيًّا، من حيث لم يجب وجود القبيح من جهته، أنْ لا يدلّ على أنه لا يختاره؛ لأنّ الأدلّة قد تختلف: ففيها ما يدلّ على سبيل الإيجاب، وفيها ما يدلّ على جهة الاختيار، وكلّ واحد منهما أصلٌ بنفسه، فلا وجه لحمله على غيره.

[بين أبي علي وأبي هاشم في علة عدم فِعْل القبيح]

وقد اعتمد شيخنا أبو علي رحمه الله في أنّ القديم تعالى لا يجوز أنْ يفعل القبيح ـ في أوّل كتاب التعديل والتجويز وغيره من كتبه ـ على أنَّ الواحد منّا قد ثبت أنه مع العلم وكمال العقل لا يقع منه التشويه بنفسه، مع علمه بقبح ذلك، واستغنائه عنه، من حيث كان عالمًا بذلك من حاله؛ لأنه لو اعتقد حُسْن ذلك، أو أنَّ له فيه نفعًا صحَّ أنْ يختاره؛ فيجب أن يكون حكمُ القديم سبحانه في أنّه لا يختار القبيح حُكْمَه. وسأل نفسه فقال: ما أنكرتم أنه إنّما يفعل ذلك لعلمه بأنَّ عليه فيه ضررًا، وأنه غنيٌّ عنه، لا لما ذكرتم؟ وقال في الجواب: إنّ الضرر هو جهة قبحه؛ فكأنّك في التحقيق قد توافقت في أنه لعلمه بقبحه لم يفعله، لكنك ذكرت ما له قَبُح، وذكرنا نفس القبيح.

وقد اعترض هذا الدّليل شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنْ قال: إنّ التشويه بنفسه، إنّما لا يقع من القادر لأنه مُلْجأ إلى أن لا يفعله، كما أنه ملجأ إلى أنْ لا يقتل نفسه. ولا يصحّ التعلق به في أنه تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنه لم يثبت أنه لم يفعل ذلك لعلمه بقبحه، ولغناه عن فعله. وعلى هذا مدار الدّليل، فما لم يثبت ذلك في الشاهد، لا يصحّ. وعلى أنه لو لم يكن مُلْجأً إلى ذلك، لم يصح أنْ يستدلّ به إلّا على أنَّ كلَّ قبيح على فاعله فيه ضرر، لا يجوز أنْ يفعله إذا كان عالمًا بقبحه. فأمّا القبيح الذي لا ضرر عليه في قبحه، أو القبيح الذي يقدر عليه القديم تعالى، الذي لا يجوز المضار عليه، فلقائلٍ أن يقول: يجوز أنْ يقع منه، وإنْ كان قبيحًا لعدم الضّرر فيه، كان الضرر جهةً لقبحه أمْ لم يكن. أمَا ترى أن التشويه فيه ضرر، كما أنه قبيح؟ وأكثر ما فيه أنْ يُقالَ لم يفعله للأمرين جميعًا، فكيف يصحّ أن نستدلّ به على ما انفرد بالقُبْح دون

الضّرر؟ بل لو قيل إنه إنما لم يفعله، لأنه قد علم أنَّ فيه ضررًا، لكان أوْلى؛ ولذلك صار مُلْجأ إلى أنْ لا يفعله؛ لأنّ الإلجاء لا يصح إلّا في الضّرر دون القبيح. وهذا بيِّنٌ في الاعتراض على هذا الدليل.

وقد قيل عليه إنه لو كان إنما يفعل التشويه لعلمه بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، لا لأنّ عليه فيه ضررًا؛ لوجب أنْ يفعله لو علمه حسنًا، وإنْ كان عليه فيه ضرر. فكان يجب أنْ يصح من أحدنا أنْ يفعل العقاب بنفسه، كما يصحّ أنْ يفعل به غيره، وذلك فاسد. ولشيخنا أبي علي رحمه الله أنْ يقول: إنّ عقاب الإنسان لنفسه قبيحٌ، وإنما يحسن من المستحقّ، أو مَنْ ينوب عنه في فعله بالمستحقّ. ومن قوله رحمه الله أيضًا: أنه لا يحسن أنْ يريد عقاب نفسه، وإن حَسُن ذلك من غيره، ويقول: لا يمتنع أنْ تختلف حاله في ذلك وحال غيره، كما لا يمتنع أنْ يكون ملجأ إلى أن لا يعاقب نفسه، وإنْ لم يكن غيره كذلك. وقد أشار إلى ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وذكر أنه قويٌّ في نفسه، ليس ببعيد. وفي ذلك سقوط الاعتراض، لأنه مبنيٌّ على أنَّ فِعْلَه العقاب بنفسه حَسنٌ. وقد بيَّنا أنه رحمه الله يأبى ذلك. فقد صحَّ أنّ هذا الدليل لا يصح لما قدَّمناه من الاعتراض، وأنّ الواجب الاعتماد على ما قدَّمناه من الدّلالة.

فصل في أن الحسن قد يفعله القادر عليه لحسنه فقط وإنْ كان غنيًّا عنه

[بيان أن من العدل فِعْلَ الحَسَن لحُسْنه وإن كان هناك غِنًى عنه]

اعلم أنّ هذا الفصلَ عظيمُ الموقع في باب العدل، والحاجةُ إلى العلم بصحته ماسّةٌ في أصول كثيرة. وإنما أوردناه الآن، لأنّهم ربما قالوا: إنّ القبيح إنّما لا يختاره الواحد منّا؛ لأنّه عالم بأنه غنيٌّ عنه فقط، من غير أنْ يقرن به أنه عالم بقبحه، فإنَّ هذا يوجب أنْ لا يختار الغنيّ عن الحسن ما يعلم حسنه، فإنْ كان ما قلتموه يدلّ على أنَّ القديم سبحانه لا يختار القبيح، فيجب أنْ لا يختار الحسن أيضًا. أو إنْ قلتم إنه يختاره، وتفارق حاله حال الواحد منّا فيه، فجوِّزوا أنْ يختار القبيح، وتفارق حاله حال الواحد منّا فيه.

وربما اعترض بذلك الملحدة[١]، لتتوصّل به إلى نفي الصانع، وتقول: لو كان حكيمًا غنيًّا، لما جاز أنْ يفعل الأفعال أصلًا؛ لأنّ مِنْ حقِّ مَنْ هذه حاله أنْ لا يُقْدم على الفعل ألبتّة. وإنَّما أشكل الحال في ذلك، لأنّ العلم بأنَّ القادر يفعل الفعل للنفع، ودفع الضّرر، قد يعلم بالاضطرار، وربما بلغ به الحال إلى الإلجاء. وكذلك العلم بأنّه لا يفعل ما يضرّه، أو يفوته نفعًا. وليس كذلك العلم بأنه يفعل الفعل لحسنه، ولنفع الغير، أو دفع الضّرر عنه؛ لأنّ طريق ذلك الاستدلال، ولأنّ أكثر أفعال الواحد منّا في الشاهد إنما يفعله لشيء يخصّه. فالتبس الحال فيه لذلك، كما التبس الحال في أنه لا يختار الفعل القبيح لقبحه، واحتيج في الأمرين إلى دليلٍ واعتبار. وقد بيَّنا في القبيح ما فيه مَقْنَعٌ، ونحن نبيِّن الآن أنَّ الحسن قد يفعل لحسنه، ونكشف القول فيه.

[بيان أن الله يفعل الحَسَن لنفع غيره، لاستحالة المنافع عليه]

اعلم أنَّ كلَّ اعتراض قدح فيما قد ثبت ثبوتًا لا يمكن دفعه، فالواجب اطِّراحه. وكذلك إذا قُصِد بالاعتراض الطّعن في فرع لأصل قد ثبت، وكان مُسْقِطًا لنفس الأصل، فيجب فساده إذا وجب ثبوت الفرع بثبوته. وقد ثبت أنّ للأجسام المُحْدَثة مُحْدِثًا قديمًا مُخْتَصًّا بالأوصاف التي بينّاها في باب الصّفات، وثبت كونه عالمًا غنيًّا، وثبت أنه مع ذلك قد يفعل هذه الأفعال الحسنة لنفع غيره لاستحالة المنافع عليه؛ فيجب الحكم بصحة ذلك، وفساد سائر ما يقدح فيه. وثبت أنّ العالم بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لا يختار فِعْلَه، فيجب صحته. فلو لم يثبت أنَّ أحدًا من القادرين في الشاهد بفعل الفعل لحسنه، لم يؤثر ذلك في صحة كونه تعالى فاعلًا للأفعال لحسنها؛ لأنه لا يصحّ أنْ يقال: إنه يفعلها لا لغرض أو لقبحها، لأمرين: أحدهما أنَّ في أفعاله ما قد عَلِم وجوب كونه حسنًا، نحو العلوم وما شاكلها؛ ولأنّ الدلالة التي قدَّمناها قد دلّت على أنَّ العالم بقبح القبيح، وبأنّه غنيٌّ عنه، لا يختاره، فيجب أنْ يكون فاعلًا لها لحُسْنها، وأن نجعل ذلك أصلًا لا يستنبط معرفة حكمه من الشاهد؛ لأنه

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مخالفي حسن الصباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

لا ضرورة بنا إلى حمله عليه، كما نعلم أنّ ما لا مِثْل له في أفعالنا، يجب أنْ يكون واقعًا من جهته على وجه يحسن عليه، نحو شهوة القبيح، وغيرها، ولا نلتمس معرفة حاله من الشاهد.

[بيان أن لا شيء من أفعال الله قبيحة حتى الآلام وما شاكَلها]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: لِمَ صرتم بم قلتموه أوْلى ممّن قال: إنَّ الحسن قد ثبت أنه لا يختاره العالم بأنه غنيٌّ عنه منّا، فيجب أنْ نقضي بأنّ ما فعله تعالى ليس بحسن، وأنه قبيح. وأكثر ما في ذلك أنْ يتساوى القولان فيه، وفيه إسقاط ما عوّلتم عليه؛ وذلك لأنّ ما قدَّمناه من الدّليل، قد أوجب أنّ العالم بقُبْح القبيح، وأنه غني عنه، لا يختاره، فوجب القضاء بذلك في القديم تعالى. ولم يثبت في الشاهد أنَّ الغنيّ عن الحسن لا يفعله، فأكثر ما فيه التوقّف فيه. فصحَّ القول بأنه تعالى قد فعل الأفعال على وجه يحسُنُ، وأنه لا سبيلَ إلى القول بأنه فعلها لا لحسنها، وبطل ما سأل عنه.

وبَعْد، فقد بيّنا أنَّ في أفعاله ما لا يصحّ أنْ يكونَ إلا حسنًا، نحو العقل وما شاكله؛ لأنّ مَنْ ـ يقول بقبح بعض العلوم، إنما يصح له أنْ يقول به في الشاهد، من حيث يجوز كونه استفسادًا. وذلك لا يتأتّى فيما يفعله تعالى من الفعل، فيجب أنْ يكون فاعلًا له لحسنه. ولا شيءَ من أفعاله يصح أنْ يقال إنه لا بدّ من كونه قبيحًا منه؛ لأنّ الآلام وما شاكلها، حالها في صحة وقوعها على وجه يحسن، وعلى وجه يقبح على سواء، فإذا ثبت بالدّليل أنّ فاعلها لا يختار القبيح، فيجب القضاءُ بوقوعها على وجهٍ يحسن.

[نقض شُبْهة جعل الحَسَن حَسَنًا والقبيح قبيحًا، لشيء يرجع إلى الفاعل]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنَّكم بما ذكرتموه داخلون فيما عِبْتُمُوه على المجبِّرة، مِنْ جعلها الحَسَنَ حسنًا، والقبيح قبيحًا، لشيءٍ يرجع إلى الفاعل. وذلك لأنّا لم نقلْ إنَّ أفعاله تعالى حسنةً، لأنّه فعلها فقط؛ وإنّما قلنا: إنه إذا ثبت أنّ الله سبحانه لا يختار القبيح، ثبت أنه فعله على وجهٍ يحسن عليه. وإذا صحّ ذلك وجب أنْ يكون حسنًا، لما قلناه من كونه نفعًا لغيره، أو كونه منتفعًا

لغيره، مع تعرّيه من وجوه القبح. وذلك بمنزلة ما نقوله في آلام الأطفال، أنها إذا كانت مِنْ فعله تعالى، فيجب كونها حسنةً، وإذا لم تحسن لكونها مستحقّةً، أو لدفع ضرر، فيجب أنْ تكون لأجل نفعٍ واعتبار.

وبَعْد، فلا يصح أنْ يقول المخالفُ: إنَّ العالم بأنه غنيٌّ عن الحسن، لا يختاره إلّا وقد سَلَّم أنَّ العالم بأنه غنيٌّ عن القبيح لا يختاره. وقد ثبت صحّة ذلك أيضًا بالدليل المتقدّم، فلا يمكنه أنْ يقول إنه تعالى قد فعل ما فعله، وهو عالمٌ بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، من حيث الدليل والإقرار. فلا بدّ إذن من القول بأنّه فَعَلَه لحسنه، وإنْ كان وجهَ حسنه نفعُ الغير، على ما بينّاه. وذلك يُبْطل القول بأنّ الحسن كالقبيح في أنَّ الغنيّ لا يفعله.

فإنْ قال: إنّي وإنْ قلتُ بتساويهما في هذا الباب في الشاهد، فأقول في الغائب أنهما سواء، في أنَّ القديم تعالى يجوز أنْ يفعلهما، وهذا مقصدي بالسؤال.

قيل له: إنّ هذا المقصد لا يتمّ لك إلّا بنقص الأدلّة، لأنه إنْ جاز أنْ لا يختار الواحدُ منّا القبيح، من حيث كان عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، ولا يجب ذلك في القديم تعالى، فكيف السبيل إلى العلم بأنّه قادر، وإنْ صحَّ الفعل منه، وعالم وإن صحَّ الفعل المُحكم منه؟ وهذا يهدم جميع الأُصول، فيجب القول بفساده. وهذه الطريقة كان شيخنا أبو إسحٰق بن عيّاش رحمه الله سلكها، وإنْ كنا قد أوردناها على وجهٍ من الترتيب والتلخيص يَحْسِم كثيرًا من الشُّبَه في هذا الباب.

دليلٌ ثان

[بيان أن الفاعل يفضل الصدق على الكذب إذا استوى حالهما ومقالة لأبي هاشم]

وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك، على أنَّ الواحد منّا لو استوى عنده حال الصدق والكذب، فيما له يفعلهما من المنافع، حتى علم أنه يصل إلى درهم بعينه يحتاج إليه، يفعل الكذب أو الصدق، لم يُؤْثِرْ الكذبَ

على الصدق، بل يؤثر الصدق لا محالة؛ ولا يكون حالهما عنده حال صِدْقَيْن أو كذبَيْن، في جواز إيثاره كل واحدٍ منهما على صاحبه. فلو كان الحسن كالقبيح، في أنه يُفْعَل للحاجة إليه، ولا يُفْعل لحسنه، لاستوى حالُ الصدق والكذب عنده فيما له يفعل كلُّ واحدٍ منهما، إذا تساوى حالهما في النفع، فكان يجوز أنْ يختار الكذب على الصدق. فإذا بَطُل ذلك، دلَّ على أنه يفعل الصدق لحسنه الذي اختصّ به، لا لِمَا فيه من النّفع، ودفع الضّرر.

وقد سُئِل على هذه الدلالة أسئلةٌ، نحن نُورِدُ أقواها مفصّلةً، ونُجيب عنها.

ســـــؤال

قالوا: إنَّ ما ادَّعيتموه من أنّ الصدق يساوي الكذب، فيما له يفعل كلّ واحدٍ منهما من النّفع، ودفع الضّرر، متعذّرٌ؛ لأنه يستحقّ على الصدق المدح، وعلى الكذب الذمّ، فتزيد حال الصدق عنده لما فيه من المدح على حال الكذب، فلا يُؤثر إلّا الصدق، كما لو كان فيه زيادة نفع لم يُؤثر إلّا إيَّاه؛ إذ المدح الذي فيه يَعْدِل زيادةَ نفع فيه، وينقص حال الكذب عنده لما فيه من الذمّ، فيصير كضرر فيه ليس هو في الصدق. وكل واحد من هذين الأمرين يُوجب إيثار الصدق، وذلك يُبْطل ما بَنَيْتم الدّليل عليه.

يقال لهم: إنّ الذي قلتموه وإنْ أوجب أنْ لا يُساوي الصدقُ الكذب، فقد يمكن تساويهما من وجهين: أحدهما أنْ يكونَ في القبيح نفعٌ زائدٌ على ما في الصّدق، يسدّ مسدَّ المدح الذي فيه، ويعادله؛ فكأنّ من النفع نفعٌ في الصدق درهم، ومثله من النفع نفعٌ بما له فيه من السرور بالمدح. فإذا حصل في الكذب درهمان عادله وساواه. والثاني أنْ يحصل في الحسن فضلُ مشقّة تكافىءُ ما فيه من السرور بالمدح، فيصير كأنّه لا يستحقّ عليه المدح، ويحصل ما فيه من النّفع مثل ما في القبيح، ويكون لنفي القبيح ضرر من النفع يكافىء ما عليه من الضّرر بالذمّ، فيتساويان فيما فيهما من النّفع. فإذا صحّ تساويهما في هذين الوجهين فيما له يفعل الأفعال، فقد بَطُل ما ادَّعاه من أنَّ تساويهما فيما له يفعلان يستحيل.

فإنْ قال: إنَّ تساويهما، وإنْ صحَّ كما ذكرتم، فمن أين أنه يؤثر الحَسَن على القبيح، كما زعمتم؟

قيل له: قد تعدّيتَ في السؤال حدَّ النظر؛ لأنّ سؤالك سؤال مُسَلِّم أنهما لو استويا لم يؤثر إلا الحسن، وإنما منعتَ التساوي، فإذْ قد أَرَيْناك التساوي وصحته، عدلتَ إلى أنّهما وإنْ تساويا فمن أين أنه يُؤثر الحسن. ونحن نجيب عن ذلك فيما بعد، إن شاء الله.

وبَعْدُ، فإنَّ الواحد منّا ربما لم يحفل بالذمّ والمدح، ولم يعتدِ بهما، بل ربما لم يخطرا له على بال، فكان يجب أنْ يُؤثر القبيح على الحسن إذا كان هذا حاله؛ وذلك بيِّن الفساد. على أنَّ في الصدق ما يكون مباحًا لا يستحقّ المدح به، وفي الكذب ما يكون صغيرًا لا يستحق الذمّ به، فكان يجب والحال هذه أنْ يتساويا عنده، وأنْ لا يكون بأنْ يؤثر الكذب أوْلى من الصّدق. وفي بطلان ذلك دلالةٌ على فساد ما سأل عنه.

سـؤال ثانٍ

قالوا: قد ادَّعيتم أنّهما إذا استويا عنده في النفع، ودفع الضّرر، يختار الصدق، ولا يجوز أنْ يختار الكذب، وهذه دعوى فيها ينازعون.

يقال لهم: إنّ الذي ادَّعيناه من أنَّ العاقل لا يؤثر إلّا ما يعلم حسنه، إذا ساوى حالُهُ حالَ القبيح في النّفع، ودفع الضّرر، لا يصحّ دفعه في الشاهد، كما لا يمكن دفع إيثاره لما له فيه نفعٌ على ما فيه عليه ضرر، وكما لا يمكن دفع أنّه لا يؤثر ما يعلم قبحه، وأنه غنيٌّ عن فعله، على ما بيّناه من قبل: أنَّ حكم الحسن والقبيح إذا كان حالهما ما ذكرناه حكم الحسنين، فهو بمنزلة مَنْ قال إنه يُؤْثر الضرر على النفع، وأنه يؤثر القبيح على الحسن، وإنْ كان يستحقّ عليه ذمًّا يضرّه. وقد بينّا فساد ذلك فيما تقدَّم، وبيَّنا الكلام في الدَّواعي فإذا صحّ ذلك، وكان المُوجب إيثاره الحسن منهما ليس إلّا حسنه، لأنه الذي اختصّ به، فقد بطل قولهم إنّ القادر لا يفعل الفعل إلّا لحاجته إليه.

سؤالٌ ثالث

قالوا: لو ثبت لكم أنه لا يؤثر إلّا الصدق، لم يتهيّأ لكم أنْ تثبتوا أنه يؤثره لحسنه، دون أنْ يُقال إنه يُؤثره لحسنه مع النفع الذي فيه باجتماعهما، فيكون كونُه حَسَنًا مُرَجِّحًا له على الكذب، لا أنه لأجله يفعله. وذلك يُبْطِل القولَ بأنَّ الواحد منّا يفعل الفعل لحسنه، من غير نفعٍ فيه. وبطلان ذلك يمنع من قياس حكم القديم تعالى في ذلك على حكمنا.

يُقال له: قد ثبت أن الواحد منّا يختار الصّدق على الكذب، إذا تساويا فيما ذكرناه، فلا يخلو القول فيه من وجوهٍ ثلاثة: إمّا أنْ يقال فَعَلَهُ لحسنه فقط، أو للنفع فقط، أوْ لهما. فإنْ فعَلَهُ للنفع عاد الأمر إلى أنْ لا يكون بأنْ يُؤْثر الكذب أوْلى من الصّدق، وأنْ يكونا في حكم صِدْقَين أو كذبَيْن، وقد أبطلنا ذلك. وإنْ فَعَلَهُ لحُسْنِهِ فقط، فهو الذي أردناه. وإنْ فَعَلَهُ للأمرين، ففيه إبطال قولكم إنَّ الفاعل لا يفعل إلّا لنفع، أو دفع ضرر؛ إذْ قد ثبت أنّه يفعله للحسن أيضًا، وإنْ لم يفعله قطّ.

فإنْ قال: قد سلمنا أنه يفعله للحسن، لكنه لا يفعله له بانفراده، وإنّما يفعله له وللنفع، فلا يصحّ أنْ يثبتوا بهذا أنّ القديم تعالى يفعل الفعل لحسنه، إذا كان لا ينتفع بفعله، وهذا كما قلتموه للشيخ أبي عليّ رحمه الله في استدلاله بتشويه الإنسان بنفسه على أنّ الغنيّ العالم لا يفعل القبيح، أنّ ذلك إنما يصحّ أنْ يستدلّ به على أنّ كل قبيح فيه ضرر لا يفعله، فكيف يستدلّ به في القبيح الخالي من الضّرر؟

[دليل أن الفاعل يختار الحَسَن لحُسنه فقط وموافقة القاضي لأبي علي]

فعَنْ ذلك جوابان: أحدهما أنه لا فصل بين أنْ يكون غنيًّا عن الحسن أصلًا، وبين أنْ يُستغنى بفعل القبيح عنه. وقد عَلِمنا أنه إذا ساواه القبيح في النفع، فقد استغنى بفعله عنه، فإنَّما آثره إذن لحُسْنه الذي اختصّ به؛ إذّ قد فعله مع الغِنَى عنه بفعل القبيح لو فعله. والثاني، وهو أقوى عندنا، أنه إذا ثبت

أنه قد فعل الحَسَن لحُسْنه وللنفع معًا، فيجب أنْ نقضي أنه لو انفرد به عن النّفع لاختاره أيضًا؛ لأنّ كل فِعْلين تساويا في أمرٍ يدعو إلى فعلهما، ثم حصل في أحدهما أمرٌ بأنْ دعاه إلى إيثاره عليه، فذلك الأمر لو انفرد دعا إلى فعله أيضًا. يبيِّن ذلك أنّهما لو تساويا في النفع، وفي أحدهما دفع ضرر، لآثره؛ فكذلك لو انفرد بدفع الضرر لاختاره لأجله. ولو حصل في أحد الأمرين زيادةُ نفع، لكان يختاره على الآخر. ولو انفرد بزيادة نفع، لصحَّ أنْ يختاره لأجله. فإذا صحَّ ذلك، وثبت أنه يختار الحسن لحُسْنه والنفع، فيجب أنْ يختاره للحسن لو انفرد. وإنما صحَّ ما ذكرناه لشيخنا أبي علي رحمه الله في دليله، لأنّا قد بينَّا أنه إنما لم يفعله للضّرر، بدليل أنه ملجأ إلى أنْ لا يفعله، وبيَّنا أنه لا يمكنه أنْ يقول إنه لم يفعله لقبحه فقط دون الضرر، من حيث لا يصح أنْ يوجدنا ما ساواه في الضّرر، وخالفه في القبح، ثم آثر أحدهما على الآخر، وكل ذلك يُسْقِطُ السؤال.

سؤال رابع

[إيثار الصدق على الكذب وإن استويا في المنافع]

قالوا: إذا صحّ في الصدق والكذب أنْ يتساويا فيما له يفعلهما من المنافع والمضارّ، ومع ذلك يُؤْثر الصدقَ على الكذب، وإنْ استويا فيما له يفعلهما، ويبطل بذلك ما ادَّعيتموه.

يقال له: إنما صحَّ عندنا أنْ نؤثر الصدقَ على الكذب، وإنْ استويا في المنافع ودفع المضارّ، من حيث اختصّ أحدهما بكونه حسنًا، وذلك فيما له يفعل الأفعال عندنا، فلم يتساويا إذن فيما له يفعل الفعل، وإنْ استويا في النفع ودفع الضرر. وصحّ لنا ذلك، من حيث كان كون الفعل حسنًا عندنا أحد ما له يفعل الفعل. وأنتم فقد دفعتم ذلك، فلزمكم أنْ لا يكون لإيثاره الصدقَ على الكذب معنًى، وأنْ يكونا بمنزلة الصدقَيْن أو الكذبَيْن، فيما له يفعل الأفعال.

سؤال خامس

[إيثار قلّة الضرر على ما يكثر الضرر فيه إذا استوى حالهما]

قالوا: وقد ثبت أنَّ عِلْمَهُ بما له في ضرب غيره من النفع قد يدعوه إلى فعله، وعِلْمَهُ بما له في قتل غيره من النفع كمثل. ولو استويا عنده في النفع أو دفع الضرر الذي له يفعل كلّ واحد منهما، لم يُؤثر القتل على الضرب، بل يختار الضرب عليه. كذلك لا نُنْكر أنْ يستوي الصدق والكذب عنده فيما له يفعلهما، ولا يُؤْثر مع ذلك إلّا الصدق.

يقال له: إنّ الضربَ والقتلَ إذا تساويا في النّفع، فإنّما يؤثر الضربَ على القتل؛ لأنّ قلَّة الضرر أحدُ ما يدعو إلى إيثار الفعل على ما يكثر الضّرر فيه. وإذا صحّ ذلك، ولم يتساويا في هذا الباب، لم يمتنع أنْ يختار الضرب على القتل. يبيِّن ذلك: أنَّ زيادة الضرر في القتل بمنزلة فِعْل آخر فيه ضرر، فكأنه قد حصل في القتل فعلان فيهما ضرر، وفي الضرب فعلٌ واحد، وله في هذا الفعل الواحد من النّفع ما في الفعلين، فلذلك لم يؤثر إلّا الضرب؛ لأنَّ إيثاره القتل يُنبىء عن أنّه في الحكم كأنّه فعل فعلًا لا لغرض. فهذه الجملة تبيّن أنه إنما آثر الضرب، لأنه لم يُساوِ القتل فيما له يفعلهما، وسقط ما ظنّه السائل من أن يلزمنا.

سؤال سادس

[عِلْمُ الفاعل بحُسْن الفِعْل يقتضي جواز اختياره]

قالوا: لو صحَّ بما ذكرتموه من أنه إنما يختار الصّدق لحسنه، لوجب القول بأنّه يفعل تعالى كل حَسَن لحُسْنه. وهذا يؤدّي إلى أنْ يفعل ما لا يتناهى، ومتى فَعَل بعضًا دون بعض دلَّ أنه لم يفعله لحُسْنه. ألا ترى أنه لما لم يفعل القبيح لقُبْحِهِ، وجب أنْ لا يفعل كل قبيح، ولمّا فعل الواجب لوجوبه، وجب أنْ يفعل كل واجب؛ سيّما وقد قلتم لمن خالفكم في الأصلح: لو وجب أنْ يفعل الأصلح لأنه أصلح، لوجب أنْ يفعل ما لا نهاية له. وهذا لازم لكم في قولكم: إنه يفعل الحَسَن لحُسْنه.

وقد قلتم: إنَّ الواحد منّا إذا فعل فعلًا للنفع الذي فيه، فيجب أنْ يفعل كل ما فيه نفع، إذا لم يكن عليه في فعله زيادةُ كُلْفَة، فيجب مثله في الحسن لو فعل لحسنه.

فإنْ قلتم: إنَّ الواحد منّا قد يفعل الحسن لحسنه، ولا يجب أنْ يفعل كل حسن.

قيل لكم: في ذلك تُنازَعون، وبه نتوصّل إلى إبطال قولكم: إنَّ الحسن قد يُفعل لحُسْنه.

قالوا: ولو ثبت أنه يصح أنْ يفعل بعض ما يقدر عليه لحسنه دون بعض، لفسد من وجهٍ آخر. وذلك أنه ليس ما فعله بأنْ يفعله لحُسْنه بأوْلى من الذي لم يفعله؛ إذْ الجميع قد استوى في أنه حَسَنٌ، وأنه قادرٌ عليه. وهذا يُوجب القولَ بأنه تعالى فعل ذلك لمعنًى؛ والكلام في المعنى كالكلام فيه، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له.

يقال له: إنّا لم نقل إنه يجب أنْ يفعل الحَسَنَ لحُسْنه، كما ذكرناه في القبيح والواجب، وإنّما قلنا إنه يجوز أنْ يفعله لحُسْنه، وأنه متى رامَ الفعل، فلا يحتار إلّا الحسن، وإنْ صحَّ أنْ لا يفعله. وذلك يُسْقِطُ السؤال؛ لأنّ علمه بحُسْنه يقتضي جواز اختياره. وذلك واجبٌ في كل حسن، كما أنَّ علمه بقبحه يقتضي أنْ لا يفعله، إذا كان غنيًّا عنه، ويوجب ذلك في كل قبيح. وكما أوجبنا على مَنْ قال بالأصلح أنْ يفعل كلَّ حسن فيه نفعٌ، وألزمناهم فِعْلَ ما لا نهاية له، وذلك زائل عنّا لمفارقة التجويز للإثبات. وكذلك لو قيل لنا إذا كان علمه بحسنه يجوز فعله، فيجب أنْ يجوّزوا أنْ يكون قد فعله قبل هذا الوقت بوقتٍ لم يوقّت، ثم كذلك إلى ما لا نهاية له، لم يلزم ذلك؛ لأنّا نجوِّز ذلك ما أُشير إلى وقت، فإذا أدّى إلى وجوده لم يزل، لم نُجَوِّزه لما فيه من الفساد.

[مُفارقة الحَسَن للواجب والقبيح]

وقد بيّنا من قبلُ أنّ الواحد منّا قد يفعل الحَسَن لنفع غيره ولحُسْنه، ولا يجب أنْ يفعل كلَّ حَسَن، فإنه يفارق الواجب والقبيح. وبيَّنا أنَّ الواجب حَمْلُ الغائب على الشاهد فيما تقرّر في الشاهد. وبيَّنا أنَّ الواحد منّا متى لم يفعل

القبيح لقبحه، وجب أن لا يفعل قبيحًا يعلمه قبيحًا، أو يعتقد كذلك. وبيَّنَّا أنه إذا فعل فعلًا للنفع، لم يجب أنْ يفعل كلَّ ما فيه نفعٌ إلّا أنْ يبلغ ما فيه من النّفع إلى أنْ يكون مُلْجأً إلى فعله، وكشفنا القول فيه. وكل ذلك يسقط جميع ما أورده في سؤاله.

دليـل ثالث

[دليلٌ آخر لأبي عليّ على أن الفاعل قد يفعل الفِعْل لحُسنه]

وقد استدلّ شيخنا أبو علي رحمه الله على أنَّ الفاعل قد يفعل الفعل لحُسْنه بأنْ قال: وجدت الرجل في الشاهد قد يُرشد الضالّ لحسنه، ولنفع الغير أو دفع الضّرر عنه، حسبةً من غير أنْ يكون له فيه نفعٌ ولا دفع ضرر. قال: ويَعْلم أنه يفعله لحُسْنه من وجهين: أحدهما أنَّ كلّ واحد منّا يعلم مِنْ نفسه أنه قد يفعل ذلك لحُسْنه، دون سائر الدواعي، كما يعلم أنه قد يفعل الفعل للنّفع. والثاني أنّا قد اعتبرنا حال مرشد الضالّ، فوجدناه قد يفعل ذلك وإنْ عُرِّي من سائر ما يفعل له من الأفعال، نحو أن يعتقد أنَّ له في ذلك ثوابًا، أو عليه في تركه عقابًا؛ لأنه قد يفعل مَنْ لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد؛ ونحو أنْ يعتقد أنَّ الذي يرشده يشكره، أو يرجو منه فيه ذلك، فيسرّ به؛ لأنه قد يفعله بمن لا يرجو أنْ يلقاه أبدًا، أو يعتقد فيه أنه يشكوه عند غيره، بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها، نحو الأطفال والمجانين، ونحو أنْ يعتقد أنه يمدحه على ذلك ويُعَظِّمه، إمّا المرشد أو غيره؛ أو يعتقد إنْ لم يفعل ذلك أنْ يُذَمّ؛ لأنّه قد يفعل ذلك مَنْ يعتقد أنه لا يعرف أحدٌ حاله في الإرشاد وتركه، مَنْ يعتقد أنَّ أحدًا لا يعرف ذلك حتى يرجو منه ذلك، بل مَنْ لا يخطر له ذلك على بال.

فإنْ قيل: فلا بدّ من أنْ يكون المرشد على إحدى حالين: إمَّا أنْ يكون في قلبه رقّةٌ عليه فيغتمّ بضلاله عن الطّريق، وبما يلحقه من الضّرر بذلك، فيفعل الإرشاد لدفع الغمّ عن نفسه، ولأنّه يسرّ بنفعه. وإمّا أنْ يكون في قلبه غِلْظَةٌ عليه، فلا يفعل به الإرشاد؛ لأنه يغتمّ بنفعه، وليس لهما حالة ثالثة، فيقال إنه يفعله لحُسْنه.

قيل له: لو ثبت أنّه لا يخلو مما ذكرته من الحالين، لم يمنع أنْ يفعل الإرشاد لحُسْنه؛ لأنه لا يجب إذا كان غليظ القلب عليه، أنْ يغتمّ بوصول النفع إليه، ودفع الضّرر عنه. فكيف وقد يُرشد مَنْ لا تكون حاله معه ما ذكرته، فلا يرقّ عليه قلبه ولا يغلظ؛ بل مَنْ لا يخطر حاله على باله أيرقّ قلبه عليه أم يغلظ؟ ولولا صحة ذلك لوجب أنْ لا يبقى في العالم أحدٌ إلّا والواحد منّا رقيق القلب عليه أو غليظه، وذلك مما يعلم خلافه من أنفسنا. فإذ صحّ أنّ جميع الوجوه التي لها تُفعل الأفعال قد تُعْدم، ومع ذلك يُرْشد الضالّ، فيجب القول بأنه يُرشده لحسنه، لأنه لا يمكن أنْ يقال إنه مع كمال عقله وعلمه بحال الإرشاد فَعَلَهُ لا لوجه، لما بيّناه من قبل من أن العالم بالفعل إنما يفعله للداعي، وفي ذلك صحة الدّلالة.

[رأي لأبي هاشم في إيثار الحَسَن لحُسْنه]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في مسائله[١]: إنّ ذلك، وإنْ كان صحيحًا، فإنه لا يمكن أنْ يبيِّن على الخصم، كما يبيّن الكلام في إثبات الأعراض، وحدوث الأجسام، ويكشف عن طريقتهما. وأنَّ قصارى حاله أن يردّ الأمر فيه إلى ما يجد العاقل نفسه عليه، من أنه قد يؤثر الحَسَن لحُسْنه، ولو نازعه مُنازع. وقال: إنّما يفعله لبعض الوجوه التي قدَّمنا ذكرها؛ لم يمكن إبطال قوله بأكثر من ردِّه إلى نفسه.

قال رحمه الله: ولذلك ما كان التعلّق بدليلنا أوْلى، لأنه يمكن الكشف عن الوجه فيه. قال: وليس الذي قاله بموجب للطَّعن في الدليل، وإنْ اقتضى إثبات دليله عليه؛ لأنّ كثيرًا من الأُمور لا يمكن بيانه إلّا بالردِّ إلى النفس، ولا يخرج من أن يكون صحيحًا. والحجّة لازمة، وعلى ذلك نبني الكلام في الأخبار، وما يُوجب العلم الضروري منها وما لا يوجب، وعليه نعوِّل في حصول سكون النفس إلى ما نعلمه، ومفارقته لغيره. لكن ذلك وإنْ لم يكن قدحًا فيما يمكن كشفُ وجهه من الأدلّة مع الخصوم أوْلى أنْ يذكر عند وقوع

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

التنازع، وذلك يوجب ترجيحَ دليله على هذا الدليل، وإنْ كان لا بدّ في دليله رحمه الله أيضًا من الرجوع في بعض المواضع إلى النفس، وإنْ أمكن بيانه على جهة التقريب بوجهٍ آخر سوى الرجوع إلى النفس. وكلُّ ذلك لا يقتضي فساد الأدلّة، بل ما ذكرناه قد أبان صحّتها، والحمد لله.

دليـلٌ رابـع

[دليل عقلي لأبي عبد الله على أن الفاعل يؤثِر الحَسَن لحُسْنه]

وقد استدلّ شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على ذلك، بأنْ قال: قد ثبت أنه يجب في عقل كلّ عاقلٍ التفرقة بين مَنْ أحسن إليه وأساء إليه بالاعتقاد، فلا يجوز أنْ يجب عليه ذلك ويمكنه فعله. فإذا صحَّ ذلك، فإنما وجب عليه أنْ يفعله لحُسْنه في عقله؛ لأنه قد يفعله، ولا نفع له فيه، ولا دفع ضرر. ولا يمكن أنْ يقال إنه يفعله لما يرجوه من وقوف غيره عليه، فيمدحه عليه أو يذمّه، أو يُوصل إليه نفعًا؛ لأنه لا طريقَ لأحدٍ إلى الوقوف عليه، لأنه يوجد في القلب. ولا يمكن أنْ يقال إنه يوقف عليه لإظهاره ذمّ المُسيء، ومدحَ المُحسن؛ لأنه قد يجوز أنْ يظهر ذلك منه، ويجوز أن لا يظهر. وفي الوقت الذي لا يظهر، يجب أنْ يفعل الاعتقاد لحسنه؛ لأنَّ ظهور ذلك منه لا يدلّ على الاعتقاد قطعًا؛ ولأنّ الإظهار إنما يجب عندما يتّهم، فيظنّ به أنه ممن لا يمدح على الإحسان، ولا يذمّ على الإساءة. فقد ثبت أنه قد وجب عليه هذه التفرقة، لا لأن يُمْدح عليه أو يُذَمّ.

ولا يمكن أنْ يُقال إنه يفعل للثواب، لأنه قد يجب على مَنْ لا يؤمن به، وقد يفعله من لا يُقرّ بالمعاد؛ لأنّ العلم بوجوبه ضروري، يحصل لكل عاقل، من دهريٍّ وغيره.

ولا يصح أنْ يقال: إنه يفعله لأنَّ فيه شفاء غيظ ممّن أساء إليه، لأنه يجب عليه ذلك، كان مغتاظًا على مَنْ أساء إليه، أو كان مُحبًّا له.

فإنْ قيل: إنَّ ما ذكرته إنما يفعل لوجوبه لا لحُسْنه.

قيل له: فقد ثبت أنه يفعله، وإنْ لم يجتلب به نفعًا، ولا يدفع به ضررًا، على وجه. فإذا صحَّ ذلك في الواجب، لم يمتنع مثله في الحَسَن، لحصولهما جميعًا على الوجه الذي له يفعل الأفعال؛ وبطل قول مَنْ قال إنّ الفاعل لا يفعل الفعل إلا للنفع، أو دفع الضّرر. وكذلك القول في التفرقة بين فاعل الواجب وفاعل القبيح، فلا وجه لإعادته.

دليـل خامس

[حجة أخرى على إيثار الفِعْل لحُسْنه]

وقد استدلّ على ذلك بأنْ قيل: لو فعل العاقل فعلًا، ثم قيل له: لِمَ فعلته؟ فقال: لحسنه، لكان جوابه مُقْنعًا، ومُوجِبًا لإسقاط اللَّوْم والذمّ عنه، ويكون مُسْتحسنًا منه؛كقول: فَعَلْته للنّفع، أو لدفع الضرر. وهذا الاستدلال لا يستقيم، إذا خالف المخالفُ، وقال: الواحد منّا لا يفعل الحسن أصلًا، فيستدلّ بذلك عليه، وإنْ كان لا حاجة بنا إليه، لأنّا نعلم باضطرار أنَّا نفعل أشياء حسنة. وإنَّما الكلام في: هل نفعل الشيءَ لحسنه، ولنفع الغير، أمْ لا؟ ويمكن أنْ نستدلّ به على مَنْ قال: إنَّ الواحد منّا لا يفعل الفعل لحُسْنه، وأنه لا نفع منه؛ ذلك لأنه إذا خالف في ذلك، فلنا التعويل على ما قدَّمناه من أنه كان يجب خروج هذا من عمدة السؤال، وغير مسقط للَّوم عن نفسه. فأمّا إنْ وقع التنازع في أنَّ الفعل إذا فعله لنفع غيره، هل يحسن أم لا؟ فالتعلّق بذلك لا يصحّ، لأنه ليس في قوله: فعلته لحسنه، بيان ما له حَسُن الفعل، وإنّما فيه أنه حسن.

على أنّ التعلق بذلك يبعد على كلّ وجه؛ لأنّ السامعين لهذا القول لا يخلون من وجهين: إمّا أنْ يعلموه باضطرار مجيبًا بجواب صحيح أو باستدلال؛ فإنْ علموه باضطرار فيجب سقوط التعلّق بكلامه، وإنْ عَلِموه باستدلال، فيجب بيانه ما به عَلِموه من الدليل، وإنْ لم يعلموه أصلًا، فقولهم إنه مقنع في الجواب ساقط.

فقد صحَّ أنّ الاعتماد على ما قدَّمناه من الأدلّة هو الواجب.

دليـل سـادس

[بيان أن الفعل إذا تُرِك لقُبحه فكذلك يُفعَلْ لحُسْنه]

ويمكن أنْ يُستدلّ على ذلك بأنْ يقال: إذا ثبت أنَّ علمه بقبح الفعل يدعو إلى أنْ لا يفعله، فيجب أنْ يكون علمه بحُسْنه يدعو إلى فعله؛ لأنّ كل حال تحصل للفعل تدعو إلى أنْ لا يفعل مضرّةً، متى حصل فيه تدعو إلى الفعل. ألا ترى أنّ الضرر لما دعا إلى أنْ لا يفعل، دعا النفع إلى الفعل؛ فكذلك القول في غيره من دواعي الأفعال والتروك.

فإذا صحّ ذلك، وثبت بما قدَّمناه أنَّ كونه قبيحًا يدعو إلى أن لا يفعل، وجب أنْ يُقال في الحَسَن إنَّ كونه حَسَنًا يدعو إلى الفعل. وليس له أنْ يقول: أنا مخالفٌ فيما جعلته أصلًا، ويقول: إنه لا يجوز أنْ لا يفعل الفعل لقبحه، وإنما لا يفعله لاستغنائه عنه، كما يقول إنه يَفْعَل الحَسَن لحاجته إليه. وذلك أنّ ما قدَّمناه من أنّ الصدق والكذب إذا استويا في النفع، لا يختار الكذب، يدلّ على أنَّ للقبح تأثيرًا فيما له لا يفعل. وإذا ثبت ذلك وجب أنْ يكون للحسن تأثيرٌ فيما له يفعل.

فإنْ قيل: فيجب على هذا القول أنْ نجوِّز أن لا يفعل الفعل لقبحه فقط، وإنْ كان محتاجًا إليه، كما قلتم إنه يفعل الحسن لحسنه فقط، وإنْ كان مُسْتغنيًا عنه.

قيل له: كذلك نقول، وإنما لا نوجب أنْ لا نفعله لقبحه فقط.

فأمّا القول بأنه قد لا يختاره لقبحه فقط، كما قد يختار الحسن لحُسْنه فقط؛ فذلك صحيح عندنا. فإذا صحَّ بهذه الأدلّة أنَّ القديم تعالى قد يفعل الفعل لحُسْنه، لم يبقَ إلّا بيان الوجوه التي لها تحسن أفعاله. ونحن نبيِّن القولَ في تفصيل ذلك من بَعْد، إن شاء الله.

واعلم أنَّ الكلام في وجه الحكمة في سائر ما خَلَقه تعالى، وما سُئِل في ذلك مفصّلًا، وفي التكليف وما يتعلّق به من وجوه العبادات، يتفرّع على الكلام في الإرادة؛ لأنَّ أكثر ذلك لا يَنْكشف وجه الحكمة فيه إلّا ببيان كيفية إرادته

تعالى له. وذلك لا يتمّ إلّا بعد بيان كونها فعلًا له تعالى، وكثير منه يتعلق بكون الكلام والخطاب فعلًا له؛ فالوجه تقديمُ الكلام في الإرادة، وبيانُ كونها من صفات الفعل، ثم بيان ما نقوله في الكلام، وأنه من صفات الفعل، وإبطالُ قول المخالفين فيه. ونحن نبيِّن ذلك ثم نُتْبِعه بالكلام في أنَّ أفعال العباد حادثةٌ من جهتهم، وما يتعلّق به من التّوليد والاستطاعة والعدل؛ ثم نتكلّم في وجه الحكمة في أفعاله وعباداته؛ لأنه لا يصحّ أن نتكلّم في ذلك إلّا وقد بينّا ما يكون فعلًا له وما لا يكون؛ إذ الكلام في حُسْنه ووجه حُسْنه فرعٌ عليه، كما أنَّ الكلام فيما يصحّ أنْ يكلف القادر وما لا يصح، فرعٌ على الكلام في إثبات الفعل فعلًا له. وإذا بُيِّن ذلك بيَّن من بَعْد الكلام في النبوّات والوعيد، وما يتعلّق بذلك، على ما فصّلناه من قبل.

فهرس المحتويات

الكلام في العدل

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السادس

القسم الثاني

الإرادة



دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وأنا في هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا فيه سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/ ٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[(١)]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[(٢)].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[(٣)]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[(٤)]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[(٥)] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث في بغداد لمّا أتاها[(٦)].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[(١)]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[(٢)]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[(٣)].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[(٤)] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[(٥)]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[(٦)].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًّا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران) ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء ونصيحة المتفقه.

هذا وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»(١)، وكتاب «في بعض اللّمع»(٢)، و«كتاب شرح المقالات»(٣)، و«كتاب التوبة»(٤). وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٥). (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف(٦). (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري**، وكان بغدادي المذهب فاختلف إلى القاضي فدرس عليه وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد**، أخذ عن القاضي وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها كتاب النكت أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ ويميل إلى الإرجاء، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ أبو الفضل العبّاس بن شروين، عالم متكلّم أديب فصيح زاهد، قيل كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى   أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ أبو محمد الخوارزمي، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل وأبي محمد الخوارزمي وأبي الحسن الأهوازي ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ أبو الحسين البصري محمد بن علي، صاحب المعتمَد في أصول الفقه، أخذ عن القاضي ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة ونقض الشافي في الإمامة ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأَمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧.   (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨.   (٥) م.ن.

تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره ألا ترى إلى كتاب المعتمد في أصول الفقه فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلـهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[١]، ولكن لم يكن هذا كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[٢]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٣].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٤]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

---

(١) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(٢) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٤) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦ هـ.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

صاحب «الجنة والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»(١).

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(٢).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٣).

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

(٢) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/ ٢٢٦.

(٣) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

هذا الجزء، هو القسم الثاني من الجزء السادس، وهو تتمة لمباحث العدل، الأصل الثاني من أصول المعتزلة.

بعد أن تحدث القاضي في القسم الأول، من الجزء السادس، عن العدل الإلـهي، تابع الكلام في هذا الجزء عن إرادة الله تعالى، والإرادة عند المعتزلة من صفات الأفعال المتعلقة بالقلوب فهي حادثة. ومن ثم اختلفوا فيما هي[١].

فاجتمعت كلمة البصريين من المعتزلة، يتقدمهم واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، على أن الله مريد على جهة الحقيقة[٢]. ثم أحدث العلّاف

(١) القاضي عبد الجبار، المغني ٦ (٢)/٣.
(٢) الشهرستاني: المِلَل والنِّحَل ١/٥٨؛ التهذيب ١/١١٦.

القول بأن إرادته تعالى حادثة لا في محل[١]. وتابع العلّاف على ذلك شيخا البصرة الجبَّائي وسائر البصريين[٢]. أما المتأخِّرون من البصريين فيعترفون باستحالة إرادة لا في محل، لكنهم اعتذروا عن ذلك بأنها ضرورة يقتضيها تصوير معنى الإرادة في أذهان المكلَّفين[٣]. أما البغداديون من المعتزلة[٤]، فقد أخذوا بتأويل بشر بن المعتمر، والنظَّام، والجاحظ، والخياط، والكعبي. وقد أشار القاضي إلى آرائهم في هذا الكتاب.

واتبع القاضي في مسألة الإرادة. رأي الجبَّائيين، ودافع عنه بقوة في هذا الجزء، حيث بدأ القاضي هذا الجزء بتقرير عن رأي شيخه، أبي علي وابنه أبي هاشم، في الإرادة، فقال ما نصّه: «قال شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر مَن تبعهما أنه تعالى مُريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن، إذا فعل الإرادة؛ وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصحّ أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، **وأن إرادته توجد لا في محل**»[٥].

ويقرّر القاضي أن «لا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة **من صفات الفعل**»[٦]. إلّا ما حُكِي عن بشر بن المعتمر الذي اعتبر «أن الإرادة على وجهين: **صفة ذات، وصفة فعل**»[٧].

وبعد هذا التقرير، يشرع القاضي بعرض آراء مَن سبقوه في الإرادة، فيذكر رأي النظَّام، والمجبرة التي ترى أن الإرادة من صفات الذات، وضرار، وحفص الفرد، وسليمان بن جرير، وهشام بن الحكم، والجاحظ، وجعفر بن حرب، وأبي علي، وأبي هاشم، والعلَّاف.

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٦ (٢)/ ٣ ويأتي لاحقًا التفصيل في المسألة.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠ و٤٠٦؛ أساس التقديس ص ٦٤؛ شرح المواقف ٨/ ٨٢.

(٣) رسائل الكندي ص ٢٤٥؛ أربعين الرازي ص ١٥٤.

(٤) يطلق عليهم اسم «متشيِّعة المعتزلة» تمييزًا لهم عن «معتزلة البصرة». الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي المُلحِد ص ٩٧ و٩٩.

(٥) القاضي عبد الجبار: المغني ٦ (٢)/ ٣.

(٦) م.ن.

(٧) م.ن.

ويتبنَّى القاضي رأي الجبَّائيين ويدعمه على طول الخط، ويؤرِّخ لرأيهما، بأنه يعود إلى العلَّاف المعتزلي، بناءً لما سمعه من الصاحب بن عبَّاد، الذي وصفه القاضي «بالصاحب الجليل أدام الله علوّه»[١]. أو أنه يرجع إلى جعفر بن حرب، كما سمع عن شيخه أبي إسحٰق بن عياش[٢].

إذن، العلَّاف، أو جعفر بن حرب هما أول مَن أحدث القول بأن إرادة الله تعالى لا في محل. وتبعهما على هذا الرأي الجبّائيان، الذي وافق القاضي على رأيهما، ودافع عنه في صفحات هذا الجزء. وبالرغم من موافقة القاضي للعلَّاف في الإرادة، نجده يخالفه في بعض المسائل[٣]. والأمر نفسه مع الجبائيين، الذي وافق مرة مقالة أبي علي مقابل أبي هاشم[٤]، ومرة أخرى عكس ذلك[٥].

واستعان القاضي كثيرًا بكتب ومصنفات الجبائيين، فذكر منها كتاب «الأسماء والصفات»[٦]، و«كتاب التفسير»[٧] لأبي علي، وكتاب «العسكريات»[٨] و«مسائل ابن الفضل»[٩] و«البغداديات»[١٠] و«النقض»[١١] لأبي هاشم، إضافة إلى إشارات القاضي للعودة إلى مؤلَّفاته هو ككتاب «أصول الفقه»[١٢] و«المنع والتمانع»[١٣] «نقض اللمع»[١٤].

وأحيانًا عديدة، كان يشير القاضي إلى مقالات شيوخه دون تحديد اسم الكتاب المقتبس منه الكلام، وإنما كان يكتفي القاضي بالقول «في بعض كتبه» أو «في بعض المواضع».

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ٦ (٢)/ ٤.
(٢) م.ن.
(٣) م.ن ص ٢٣٠.
(٤) م.ن. ص ٣٦.
(٥) م.ن. ص ٤٩.
(٦) القاضي عبد الجبار: المغني ٦(٢)/ ٩١.
(٧) م.ن. ص ٣١٩.
(٨) م.ن. ص ٩١ و١٧٢ و٢٤٣.
(٩) م.ن. ص ٩١.
(١٠) م.ن. ص ٩١.
(١١) م.ن. ص ١٤٢. ويُفهَم من كلام القاضي أن أبا هاشم وضع هذا الكتاب للرد على عبَّاد.
(١٢) م.ن. ص ٣٢٠.
(١٣) م.ن. ص ٢٥٩.
(١٤) م.ن. ص ٧١.

ومهما يكن، وضَّح القاضي في بداية هذا الجزء المباحث الذي يودّ معالجتها في هذا الجزء، والمحاور التي يدور حولها هذا الكتاب[١]، وفي الأعمّ الأغلب، ردَّ القاضي فيه على المجبرة وشبههم، لعلاقة البحث في الفعل الإنساني، والحرية الإنسانية، وحاول القاضي تأويل ما رُوِيَ عن الإمام علي (عليه السلام) من أخبار، مُستَعينًا بتأويلات شيوخه من المعتزلة.

والحمد لله ربّ العالمين

بعلبك ١٨/ ٩/ ٢٠١٠

(١) م.ن. ص ٥.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كتاب الإرادة

الكلام في الإرادة

فصل في ذكر الخلاف في جمله وأصوله

[إرادة الله: صفة ذات أم صفة فِعْل؟ ومقالات الفرق فيها]

قال شيخانا أبو علي(١) وأبو هاشم(٢) رحمهما الله وسائر مَنْ تَبِعهما أنه تعالى مُريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن، إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أنْ يريد لنفسه ولا ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محلّ.

ولا خلاف بين المعتزلة(٣) في أنّ الإرادة من صفات الفعل، وإنما اختلفوا

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبَّائية»، له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/ ٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/ ١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/ ١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/ ٥٥).

(٣) هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن بن يسار البصري، أيَّد عقيدة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأصبح مؤسِّسًا لفرقة المعتزلة الفلسفية التي تقول بقدرة الإنسان على الأفعال، وخلق القرآن وحدوثه، وهناك فِرَق كثيرة من المعتزلة تزيد على العشرين فرقة. (الانتصار ص ٢٤٣؛ المِلَل والنِّحَل ص ٤٩ ـ ٧٨؛ طبقات المعتزلة؛ الفرق بين الفِرَق=

فيما هي، إلّا ما حُكِيَ عن بِشْر بن المعتمر[١] أنّه قال: إنّ الإرادة من الله على وجهين: صفة ذات، وصفة فِعْل؛ فهو لم يزل مُريدًا لجميع أفعاله، وجميع طاعات عباده، لأنه لا يجوز عنده أنْ يعلم عالمٌ صلاحًا وخيرًا، ولا يُريده. قال: فلمّا كان عالمًا بذلك أجمع كان مريدًا له. والإرادة التي هي صفة فعل، أو المراد بها فعل نفسه، وهي خَلْقٌ له، وهي قبل الفعل؛ لأن الشيئين لا يكون أحدهما يصاحبه، وهما معًا. وإذا أراد به فِعْلَ عباده، فهي الأمر به.

وقال إبراهيم النّظام[٢]: إنّ إرادةَ الله تعالى إنما هي فعله، أو أمره، أو حُكْمه. قال: لأنّ الإرادة في اللّغة إنما تكون ذلك، أو تكون ضميرًا، أو قرب الشيء من الشيء؛ كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: الآية ٧٧]، والضمير يستحيل على الله، فيجب أنْ تكون إرادته ما ذكرناه. قال: والمراد يسمّى إرادةً في اللغة؛ يقول القائل: جئني بإرادتي، يعني مُرادي. ويقول: أراد مني كذا، أي أمرني به. ويقال: إنّ الله مُريد لأنْ يُقيم القيامة، أي قد حكم بذلك.

والمحكي عن شيخنا أبي الهُذَيْل[٣] رحمه الله أنّ إرادة الله غير المُراد، فإرادته لما خَلَقَه هي خَلْقُه له، وهي معه، وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي أمره بها.

= ص ٦٧ ـ ١٢٠).

(١) هو بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البشرية». له مصنَّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردَّ فيها على جميع المخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٢) النظام . . . ـ ٢٣١ هـ: هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحٰق. من أئمة المعتزلة؛ انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيَت «النَّظَّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

(٣) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

وسمعت شيخنا أبا إسحٰق بن عياش[(١)] رحمه الله، يحكي عن جعفر بن حرب[(٢)] رحمه الله: أنّه أوّل مَنْ سبق إلى القول بجواز إرادة الله لا في محلّ.

وسمعت الصاحب الجليل[(٣)] أدام الله علوَّه يقول: إنّ أوّل مَنْ سبق ذلك شيخنا أبو الهذيل رحمه الله.

وقالت المجبرة[(٤)] في الإرادة إنها من صفات الذّات، وأنه تعالى لم يزل مريدًا لكل ما يكون من فعله وفعل غيره. وقالوا: إنّ المراد بذلك أنه ليس بآب له، ولا مُسْتَكره عليه، ولا مغلوب؛ لأن مَنْ كان كذلك فلا بدّ من أنْ يكون مريدًا.

وقال ضرار[(٥)] في إرادة الله تعالى إنّها على وجهين: إرادة هي المراد، وهي خلقٌ له، والخلق هو المخلوق؛ وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو إرادته؛ وإرادته الثانية هي الأمر بالطاعة، وهي غير الطاعة.

وحُكِيَ عن حفص الفرد[(٦)] أنه قال في إرادة الله سبحانه: إنها صفة، وإنّ فعله إرادة هي صفة في ذاته، وصفة في فعله؛ فالإرادة التي هي صفة في الفعل

---

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب (كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يُعرَف من أمره غير ذكره، على حد تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢١).

(٢) جعفر بن حرب الهمداني، من أئمة المعتزلة، من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلّاف بالبصرة. صنّف كتبًا معروفة عند المتكلّمين، توفي سنة ٨٥٠ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨).

(٣) يقصد به الصاحب بن عباد.

(٤) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

(٥) هو ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفَّروه وطردوه، صنَّف الكثير من الكتب، بعضها في الرد عليهم، وعلى الخوارج. توفي سنة ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/ ٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٦) حفص الفرد: من كبار المجبرة، كنيته أبو عمر، وكان من أهل مصر، كان يعتقد في رؤية الله بالحاسَّة السادسة، وهو تلميذ ضرار بن عمرو الكوفي. (موسوعة الفِرَق الإسلامية د. مشكور، ص ٣٧٨).

هي الأمر من الله بالطاعة، والتي هي صفة في الذات واقعةٌ على كل شيء من فِعْله، وفعل خَلْقه.

وحُكِيَ عن سليمان بن جرير[١]: أنّ إرادة الله معنى ليس هو الله ولا غيره، وكذلك الحبّ والبغض، وتبعه على ذلك الكلابية[٢]، وإن أطلق بعضهم فيه أنه قديم على ما مضى في الصّفات.

وحُكِيَ عن هشام بن الحكم[٣] وطبقته من الرّافضة: أنّ إرادة الله سبحانه حركة، وأنه معنى لا هو ولا غيره.

وقال الجاحظ[٤]: إنه تعالى مُريد بمعنى أنّ السَّهو منه في أفعاله، والجهل بها لا يجوز عليه. قال: وقد يُقال في الحيّ إنه مريد في اللغة على هذا الوجه.

فأمّا الكلام فيما يجوز أنْ يريده تعالى، فالذي قاله شيوخنا رحمهم الله أنه مريد لجميع أفعاله، إلا الإرادة، ويريد من أفعال غيره ما أمره به، وندب إليه. ولا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أنْ يريد شيئًا من القبائح.

---

(١) رأس الفرقة «السليمانية»، من فِرَق الزيدية، وهم يعتقدون أن الإمامة شورى، وقد خرج سليمان أيام المنصور العباسي. (الفِرَق الإسلامية للدكتور جواد مشكور ص ٢٨٦).

(٢) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِف عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٣٧٧ و٤٢٩).

(٣) هشام بن الحكم ... ـ ١٧٩ هـ: هو أبو محمد الشيباني، متكلِّم، مُناظِر، كان شيخ الإمامية في وقته، وهو من تلامذة الإمامين الصادق والكاظم عليهم السلام. وُلِد في الكوفة وسكن بغداد، صنّف الكثير من الكتب منها: الإمامة، القدر، الشيخ والغلام، الرد على الزنادقة، الرد على هشام الجواليقي، الرد على المعتزلة في طلحة والزبير. وغيرها الكثير. توفي سنة ١٧٩ هـ. (منهج المقال ص ٣٥٩، النجاشي ص ٣٠٤؛ فهرست الطوسي ص ١٧٤؛ سفينة البحار ٢/ ٧١٩؛ راجع أُطروحتي في الدكتوراة عنه، الجامعة الإسلامية في لبنان).

(٤) الجاحظ ١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/٣٨٨؛ أمراء البيان ص ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٨).

وقد حُكِيَ عن جعفر بن حرب، رحمه الله، أنه جوَّز أنْ يقال إنّ الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفًا للإيمان، وأن يكون قبيحًا غير حسن، بمعنى أنه حَكَم بذلك؛ وأبى سائر أهل العدل هذا الإطلاق، وأنكروه.

وقالت المجبرة: إنه تعالى لم يزل مريدًا لكون ما عَلِم أنه يكون من حسن وقبيح. وقالوا في جميع ما لا يقع منهم أنه تعالى كاره لكونه مريدًا أنْ لا يكون.

[إيراد مواضيع البحث]

فهذه جمل الخلاف في هذا الباب. ونحن نفصّل القول في ذلك إنْ شاء الله؛ ونذكر الكلام في أنّ للمريد منّا حالًا، ونبيِّن طريق معرفته، وأنّ كونه مريدًا ليس من كونه مشتهيًا ولا كارهًا ولا متمنّيًا بسبيل، وأنه على هذه الحالة لعلّة، وأنها غير المراد والحركة والتمنّي والكراهة والشهوة، وأنّ الكراهة تضادّها وتُوجب كون الحيّ كارهًا، وأن المحبّة والرضى والولاية ترجع إليها، كما أنَّ السّخط والبُغْض والغضب يرجع إلى الكراهة، وأنه لا ضدّ لهما، فإنّ السهو لا يُنافيهما، وأنّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء إلّا على وجه الحدوث أو ما يتبعه، وكذلك الكراهة، وأنها لا تُوجب الفعل وإنْ كانت تُجامع المراد، وقد تتقدَّمه. ونبيِّن ما يصحّ أنْ يُراد ولا يصح، وما يجب أن يُراد وما لا يجب، وما تؤثّر فيه الإرادة وما لا تؤثّر، والأفعال التي لا تقع على الوجوه التي تحصل عليها إلّا بالإرادة، وما يتّصل به. ونبيِّن مفارقةَ المسبّب للسبب حيث يفترقان، وموافقتهما حيث يتّفقان، وما يجب وقوعه إذا أراده المريد وما لا يجب، وما يدلّ انتفاء المراد على ضعفه وما لا يدلّ، وما يحسن من الإرادات وما لا يحسن، وما يكون عزمًا وما لا يكون، ولا يخالف فعل المريد لفعل غيره وما لا يختلفان فيه، وكيفية وجود الإرادة وما تحتاج إليه وما لا تحتاج، وبيان الوجه الذي يختصّ بالمريد، والوجوه التي عليها يُراد الشيء أو يُكْره، وما يتناقض من ذلك وما لا يتناقض، وما يحتاج إليه الأمر والخبر وسائر الأفعال من الإرادات، وما يستحيل أن يُراد عليه الفعل وما لا يستحيل، وما يحسن فيه ذلك وما لا يحسن. ونبيِّن أنه تعالى مُريد في الحقيقة لفعله وفعل غيره، وأنه ليس بمريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأنه مريد بإرادة محدثة توجد لا في محلّ، وأنّ ذلك يصحّ

فيهما، وإنْ استحال في سائر الأعراض. ونبيِّن الوجه الذي تتناول إرادة الله أفعاله تعالى وأفعال خَلْقه. ونبيّن فساد قولِ مَنْ خالفنا فيه، ونذكر من شبههم ما يحضر، ونجيب عنها إن شاء الله.

فصل في أن للمُريد منّا حالاً يختصّ بها يفارق بها مَنْ ليس بمريد

[التمييز في أن للمُريد حالاً تختلف عن حال مَن ليس بمُريد]

اعلم أنَّ الواحد منّا يجد نفسه مريدًا للشيء، ويعلم ذلك من حاله باضّطرار، كما يعلم من نفسه أنه معتقدٌ، ومُشْتَهٍ، وظانٌّ ومفكّر، وما هذه حاله يُستغنى في إثباته عن الدّلالة، وإنما يحتاج إلى التأمّل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحيّ إلى التأمّل، كما ذكرناه في كون المُدرك مُدركًا.

فإنْ قيل: ومِنْ أين أنّ ما ذكرتموه معلومٌ باضطرار، وفي الناس مَنْ يخالف فيه.

قيل له: إنَّ أحدًا من العقلاء لا ينكر كونه قاصدًا إلى الفعل، ومريدًا له، ومختارًا، ويَفْصل بين حاله كذلك وبين كونه كارهًا، ويفصل بين ما يريده مِنْ نفسه وما يريده مِنْ غيره. ومتى قَوِيت دواعيه إلى الشيء أراده لا مُحالة، كما أنه إذا صرفه الداعي عن الشيء لم يُرِده، وربما كرهه. وكل ذلك يُنَبِّه العاقل على صحة ما قلناه. ولا فَصْل بين مَنْ أنكر ذلك، وبين مَنْ أنكر أن يعلم نفسه معتقدًا ومشتهيًا في البطلان.

فإنْ قال: لستُ أنكر ما قلتموه، لكني أقول: إنَّ ما أجد نفسي عليه هو كَوْني عالمًا ومعتقدًا بأنّ لي في الفعل منفعةً، فمتى أقدمت عليه وُصِفْتُ بأنّي مُريد، ومتى اعتقدتُ في الفعل ضررًا صرفني عنه كنت كارهًا، فلا أثبت حالًا للمريد والكاره سوى ما ذكرته.

قيل له: إنَّ العالم بأنّ له في الشيء نفعًا قد يبقى عالمًا به أوقاتًا كثيرة ولا يريده، ثم يريده، فيتبيّن الفصل. والعالم بأنّ في الشيء ضررًا، قد يدوم كونه

كذلك ولا يكرهه، ثم يكرهه، فيفصل بين حالتيه فصلًا ظاهرًا، كما يفصل بين كونه عالمًا ومدركًا ومشتهيًا؛ فدفع ذلك يبلغ بدافعه كلّ جهالة.

[بين الإرادة والعلم]

وبَعْد، فإنّ حاله في كونه عالمًا وظانًّا ومعتقدًا تتفاوت وتختلف، وحاله في كونه مريدًا لا تختلف. وقد تختلف دواعيه تارةً وتتقابل، وتتفق أخرى، وحاله في كونه مريدًا قد لا تختلف. وقد يلزمه أن يريد ما ينتفع به آجلًا، وتَحِنُّ نفسه إلى ما ينتفع به عاجلًا. وقد يعلم من حال غيره كالذي يعلمه من حال نفسه، ولا يريد من غيره ما يريده من نفسه، فكيف يقال إنَّ حال المريد هي حال العالم؟ ولا يمكن أن يقال: إنَّ حاله في كونه مريدًا هي حاله في كونه مشتهيًا؛ لأنه قد يريد ما يضرّه عاجلًا، وما لا يدرك ألبتّة، وما يصل إلى غيره، وما لا يصل إليه، ويريد ما يعتقده، وإنْ لم تكن له حقيقة. وقد تُلْزِمُه إرادتُهُ ما ينفر طبعه عنه، وكراهةَ ما يشتهيه، وكلّ ذلك يوجب مفارقة حاله بكونه مريدًا لحاله في كونه مشتهيًا؛ لأنّ أقوى ما نَفْصل به بين الحالين، صحةُ حصول كل واحدة منهما دون الأخرى.

فقد صحَّ بهذه الجملة إثبات هذه الحال.

[الإرادة حال في النفس]

وقول مَنْ قال: إنَّ كونه مريدًا يرجع به إلى المراد، أو الحركة، أو إلى معنى في القلب، لا يصحّ؛ لأنّ هذه الحال يجده الحيّ من نفسه، فيجب أنْ يكون راجعًا إليها، ولما سنبيّنه مِنْ بَعْد. وكما يعلم الواحد من نفسه ذلك، فقد يعلم غيره مريدًا؛ لأنه يعلم باضطرار أنَّ غيره مخاطب له مُوَجّه بالكلام إليه ويفصل بين أن يخاطبه أو يخاطب غيره، وإنْ كان صيغة الكلام لا تختلف. وقد يعلمه معظّمًا له بالفعل، ومكرّمًا، ومادحًا، وذامًّا، وإنْ كان مثل هذه الأفعال قد توجد، ولا تكون كذلك. ولولا صحة ذلك لم يكن لنا طريقٌ نعلم به تعلُّق الأفعال بفاعليها، وحاجَتَها في ذلك الحدوث إلى مُحْدِثها؛ لأن العلم بالمقاصد، إنْ لم يحصل باضطرار، فالعلم بالدّواعي بأنْ لا يحصل أوْلى. ولولا صحة ذلك لم تكن المواضعة على اللغات، ولا عُرِف المقصد

بالإشارات، ولبطل القول بالنبوّات، ولما وجب العمل بالأخبار؛ لأنّ ذلك أجمع مبنيٌّ على معرفة القصود.

ومما يدلّ على ما قلناه: أنّ من الأفعال ما يحصل على بعض الوجوه لكونه فاعله مريدًا؛ كالأمر والخبر وغيرهما، مما يطول ذكره؛ لأنّ فاعله لو لم يقصد الإخبار به عمّا هو خبر عنه لم يكن بأنْ يكون خبرًا أوْلى من غيره، لجواز وجود صفته وليس بخبر. وكذلك فلو لم يُرِد المأمور به، لم يكن بأنْ يكون آمرًا أوْلى من أن لا يكون كذلك، لجواز وجوده بعينه ولا يكون آمرًا.

[محلُّ الخبر من الإرادة]

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنَّ ما هو خبرٌ منه يخالف في جنسه ما ليس بخبر، أو إنْ لم يكن مخالفًا له، فما أنكرتم أنَّ ما يقع خبرًا يجب أنْ يكون غير ما لا يقع كذلك. وإنْ كان مثله فلا يحتاج إلى كون فاعله مريدًا كما لا يحتاج العرض المختصّ بالمحل إلى قصد فاعله ليحلّ في محل. وإنْ ثبت إنه بعينه يجوز أن يقع على الوجهين، فمن أين أنّه لا يكون خبرًا، إلّا لكون فاعله على صفة؟ ثم مِنْ أين أنَّ تلك الصفة هي كونه مريدًا دون سائر أحواله؟ فبيِّنوا جميع ما سألناك عنه ليتمّ لكم ما اعتمدتموه من الدّليل.

قيل له: إنّ الخبر مما يُدْرك سمعًا، وما هذه حاله فطريق معرفته يُماثله الإدراك. ولا شُبْهة في أنّ قول القائل: «زيدٌ قائم»، ولا يكون خبرًا، بأنْ يقع منه على طريق السهو والغَفْلة، أو على سبيل الحكاية والتورية من جنس قوله: «زيد قائم»، إذا قصد به الإخبار عن زيد معين. وأنّ المدرك لهذين القولين في أنّه لا يفصل بينهما بمنزلة المدرك للسوادين أو البياضين، فكيف يقال إنهما مختلفان سيّما وقد يلتبس أحدهما بالآخر، حتى أنَّ مَنْ جَوَّز الإعادة على الكلام، يُجَوِّز أنْ يكون ما سمعه ثانيًا هو الذي سمعه أوّلًا؛ وكذلك مَنْ زعم أنَّ الكلام يبقى، فقد بان بذلك تماثلهما.

فأمّا قول مَنْ قال: إنّ ما يكون خبرًا بعينه لا يصح أن يكون غير خبر، وكذلك ما يوجد ولا يكون خبرًا يستحيل كونه خبرًا، فبعيدٌ؛ لأنّ الدلالة قد

دلَّت على أنّ القدرة الواحدة لا يجوز أن يُفعل بها في وقت واحد في محلٍّ واحد من الجنس الواحد إلّا جزءًا واحدًا، وأنها لو تعلّقت بأكثر منه لم تنحصر، فكان يوجب ذلك نقل الحال منّا، فإذا بَطُل ذلك صحَّ ما قلناه. وقد عَلِمنا أنَّ كل حرف من حروف القائل: «زيدٌ قائم» من جنس حروف الكلام الذي هذا صورته، فيجب أنْ يكون الواحد منا إنّما يفعل من عدد هذه الحروف بقدر ما في أجزاء لسانه من القدر، حتى إن حصل في كل جزء منه عشرة أجزاء من القدر، أن لا يصح أنْ يفعل إلّا عشرة أجزاء من حروف هذا الخبر، فكان يجب أن لا يصح أنْ يُخبر إلّا عن عشرة من الزيدَيْن. ولو بذل مجهوده في أنْ يُخبر عن غيرهم لتعذّر عليه. وفي عِلْمنا أنَّ القادر منّا، وإنْ قَلَّتْ قدر لسانه، يمكنه أنْ يُخبر عمّن شاء من الزيدَيْن، ومن الرجال بالخبر الواحد، في الحالة الواحدة على البدل، دلالةٌ على أنَّ الحروف المخصوصة يصح أنْ يُخبر بها عن جميعهم، وأنها تصير خبرًا عنهم بالقصد. وكان لا يمتنع أنْ يكون في القادرين مَنْ يقدر على أنْ يفعل حروفًا مخصوصة من حقِّها أنْ لا تكون خبرًا ألبتّة، وفيهم مَنْ يقدر على ما مِنْ حقِّه أن يكون خبرًا، فلا يصح مِنْ كلٍّ واحد منهما أن يفعل خلاف ذلك؛ والمعلوم مِنْ حال كل قادر خلافه؛ لأنه لا فَصْل بين مَن ادّعى ذلك، وإنْ عَلِم بخلافه، وبَيْن مَنِ ادّعى أنَّ الواحد منّا قادرٌ على الشيء الواحد دون ضدِّه وخلافه.

[جواز الفعل بالقدرة الواحدة أفعالاً مختلفة في محلٍّ ووقتٍ واحد]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إذا جاز أن نفعل بالقدرة الواحدة في كلِّ محل كونًا، ولم يجب أن يُقال أنه كون واحد، يصح وجوده في المحال على البدل بالإرادة، بل قدر على أن يفعل من الأكوان بعدد المحال بالقدرة الواحدة، فجوِّزوا أنْ يفعل بالقدرة الواحدة من الألفاظ بعدد مَنْ يريد الإخبار عنه. وذلك أنّ القدرة الواحدة تتعلّق بكون في كل محل، كما تتعلّق بأفعالٍ مختلفة في وقتٍ واحد، في محلٍّ واحد. فلا ضرورة بنا إلى القول بأنّ ما يختصّ أحد المحال، هو الذي يختصّ المحالَّ الآخر، ليصح القول بأنه يمكنه أن يفعل في كلّ محل كونًا بقدرة واحدة، وليس كذلك الحروف المتماثلة إذا كان محلّها واحدًا، لأنه لا يصحّ أنْ يفعل بالقدرة الواحدة منها إلا جزءًا واحدًا. فلولا أنَّ اللفظ الواحد

يصح أنْ يُخبر به عن كل زيد على البدل، لم يصح من أحدنا أنْ يخبر إلّا عن عددٍ مخصوص.

وليس له أنْ يقول: إذا صحَّ منكم أن تُخبروا عن مائة من الزيدين، فما به يصير خبرًا عن أحدهم من الإرادة يجب أن يصير به خبرًا عن الآخر، كما ألزمتموناه في الحروف، وإلّا فإنْ قدر بالقدرة الواحدة على إرادات بعددهم، فيجب أن يجوز أن يقدر بها على حروف بعددهم؛ وذلك أنّ الإرادات التي بها يصير خبرًا عن جماعة مختلفة؛ لأنه لا فصل بين تعلّقها بالشيء الواحد على وجوهٍ في اختلافها، وبين تعلّقها بأشياء متغايرة. وقد قلنا إنَّ القدرة الواحدة يجوز أن نفعل بها أفعالًا مختلفة في محلٍّ واحد، ووقتٍ واحد، وأنّ المتماثل بخلافه. فلولا أنَّ اللّفظ الواحد يصح كونه خبرًا عن جميعهم على البدل، لوجب ما قدَّمناه من استحالة كون القادر منّا مُخْبرًا، إلّا عن عددٍ مخصوص.

[شُبْهة أن تغاير المخبرين يُوجِب تغاير الكون المتعلق به]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنَّ تغاير المخبرين عنهم كتغاير المحال، والمتعلق في أنه يوجب كون ما يتعلق به متغايرًا؛ وذلك لأنّ المخبر عنه لو أوجب اختلافُه اختلاف ما تعلّق به، لوجب أنْ لا يكون كِلَا الخبرين من جنسٍ واحد. وقد بينَّا تماثله من جهة الإدراك، ولو كان تغايرهم يوجب تغايره كالمحال، لوجب ما قدَّمناه من استحالة كون أحدنا مخبرًا إلّا عن عددٍ مخصوص.

وليس له أنْ يقول: إنَّ محالّ الحروف لا تكون متغايرةً، وإنْ كانت من جنسٍ واحد، فلذلك صحَّ أن يقدر على الجميع بقدرة واحدة، كما ذكرتموه في الأكوان؛ وذلك لأنّ مخرج الرأي كله مخرجٌ واحد، وكذلك مخرجُ كلّ حرف. وذلك يتبيّن من حال كل حرف، وأنّ محله واحد. يبيّن ما قلناه من الدّليل أنّ الأمر لو كان كما قالوه، لوجب إذا قدر الواحد منّا على أنْ يأتي بالخبر عن جماعة معيّنة، ويأتي بمثل ذلك الكلام من غير خبر، أن لا يقدر على الإخبار عنهم، أو عن أحدهم بكلّ حرفٍ في قواه وطاعته؛ لأنّ بعض ما يقدر عليه

ليس بخبرٍ عنهم. ولا فَصْل بين مَنْ قال ذلك وبين مَنْ قال: إنَّ أحدنا لا يقدر على استفراغ وسعه في حمل الثقيل. وفي هذا إبطال التفرقة بين ما يصحّ وقوعه من القادر، وما لا يصحّ. وذلك يُبطل تعلّق الأفعال بفاعليها. ومتى قال: إنّ جميع ما يقدر عليه يمكنه أن يفعله، وبعضه يكون خبرًا وبعضه غير خبر، فقد أبعد؛ لأن جميعه قد وقع على وجهٍ واحد. فإذا كان بعضه خبرًا يجب كون سائره كمثله. ولا فَصْلَ بين مَنْ أجاز فيها ذلك مع وقوعها على وجهٍ واحد، وبين مَنْ أجاز في أجزاء متماثلة من الحركات أنْ يوجد المحل، ويُوجب بعضها تحريكه دون بعض.

[دليل على أن كل لفظٍ يصحّ أن يخبر به عن واحد يصحُّ أن يخبر به عن غيره وطُرق أبي هاشم في ذلك]

وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك على ما قدَّمناه، وعلى وجوهٍ أُخر. منها أنّه قال: لو كان ما يتعلّق من الخبر بزيد يستحيل تعلّقه بغيره بالقصد، لبطل التوسّع؛ لأنّه إنما يتجوّز باللفظة بأنْ يقصد إلى أنْ تستعمل في غير ما وُصِفَت له. ولهذا يحتاج الحكيم أن يدلّ عليه، من حيث لولا الدّلالة لكان ظاهرها كما وُضِعت له. وفي هذا إبطال القول به، وقد أباح الله تعالى ذلك بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: الآية ١٠٦]؛ لأنه إذا أُكره على القول بأنه تعالى ثالث ثلاثة، فلو كان هذا الخبر يجب أنْ يتعلّق بالله تعالى لاستحال أنْ يصير خلافه بالقصد. وقد عُلِم أنّ الموضوع للأمر قد يُستعمل في التهديد؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ﴾ [الإسراء: الآية ٦٤]، وقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: الآية ٤٠]، وما وضع للخبر قد يُستعمل في غيره. فقد صحَّ أنَّ التجوّز به يصح في كلّ حال، وعلى كل وجه؛ فلولا أنّ اللفظة بعينها تقع على الوجهين بالقصد لما صحَّ ذلك فيها.

ومنها أنه لو كان الخبر عن أحدهم غير الخبر عن الآخر، لم نُنكر أن يفعل القادر منّا اللّفظ الذي من حقّه أن يكون خبرًا عن زيد بن عمرو، ونقصد به إلى زيد بن عبد الله، فيكون مخبرًا عن الأول، أو يفعل خبرًا عن زيد بن عمرو مع القصد إلى الإخبار عنه، فلا يكون خبرًا عنه؛ لأنّ من حقّه أنْ يتعلّق بزيد بن خالد، فلا يؤثر القصد فيه، كما لا يؤثر في كون الأجناس على ما هي

به. وفي بطلان ذلك، وعلمنا أنَّ أيّ لفظ أشرت إليه لو فعله مع القصد إلى الإخبار به عن زيد معيّن أنه يكون خبرًا عنه، دلالة على أنّ اللّفظ واحدٌ، ويكون خبرًا عن مَنْ قصد إليه من الزيدَيْن بالقصد. يبيّن ذلك أنَّ حلول الحركة في محلِّها، لما لم يؤثر القصد فيه، لم نُنكر أن نقصد إلى فعل الحركة في غير محل قدرته فتحصل فيه.

ومنها أنه لو كان الخبر عن كلٍّ واحد غير الخبر عن غيره، لوجب أنْ يكون للقادر منّا سبيل إلى أنّ نميّز بين الأخبار التي في مقدوره وبين ما لا يقدر عليه ليقصد إليه دون غيره، سيّما إذا أمر بأن يُخْبر عن واحد دون آخر؛ لأنّه لا يجوز أن يُؤْمر بالشيء وهو لا يعرفه. وفي بطلان ذلك دليلٌ على أن كل لفظ يصح أن يخبر به عن واحد يصح أن يُخبر به عن غيره. وهذا ليس بالقوي؛ لأنّ لقائلٍ أنْ يقول: إذا أمر به علم أنّه قادر عليه، وإذا لم يُؤْمر به عُلِم بالامتحان قدرته عليه، كما نعلم أنه قادر على تحريك جسم مخصوص أو حمله، ويمكنه ذلك دون غيره بالامتحان.

ومما يمكن أن يُعَوَّل عليه في ذلك أنْ يقال إنّ ألفاظ الإخبار قد كانت ولم تكن خبرًا قبل المواضعة، ولو تكلّم بها الجاهل بالعربية لم تك خبرًا؛ فلو أنها تتعلّق بما هي خبر عنه بالقصد، لم يصح أنْ تحصل قطّ، إلّا وتصير متعلقة بالمخبر، كسائر ما يتعلق بغيره لجنسه عند الوجود. وفي بطلان ذلك دلالة على صحّة ما قلناه. ولا يصح أن يقال إنها تحتاج إلى العلم بالمخبر عنه قبلها ولا تتعلّق.

[بيان أن الخبر والأمر يتعلقان بغيرهما بالقصد]

وقد يقال في ذلك إنّ اللفظ لو تعلق بالمُخْبِر عنه لا بالقصد، لم يكن لنا طريق إلى العلم بأنه خبرٌ عنه؛ لأنّ القصد لا يؤثر فيه، ولا نعلم به، فمن أين أنَّ أحدهما خبر دون الآخر. وفي صحة التمييز بينهما دلالة على أنَّ أحدهما فارق الآخر بأمرٍ مَّا، وليس ذلك إلّا بالقصد؛ لأنه لا يصح أن يُقال إنه فارقه من حيث تعلّق بالمخبر عنه دون الآخر؛ لأنّ الكلام هو في كيفيّة العلم بذلك، وفي الوجه الذي به نتوصّل إلى أنه تعلّق به عليه، ولا نجعل

ذلك لعينه علّةً فيه. وكل ذلك يبيِّن أنّ الخبر والأمر يتعلّقان بغيرهما بالقصد، وأنّهما يفارقان ما يتعلق بغيره لجنسه؛ كالإرادة والقدرة. والقول في النّهي والتهديد ودلالتهما على حال الكاره، كالقول فيما قدَّمناه. فقد صحَّ بهذه الجملة أنَّ نفس ما يكون خبرًا قد كان يصح أن يكون غير خبر، فليس بأن يقع خبرًا أوْلى من غيره، إلا لأمرٍ مّا؛ كما أنَّ الجوهر لمّا حصل كائنًا في مكان مع جواز كونه في غيره، وجب أنْ لا يختصّ بأحدهما إلّا لأمرٍ مَّا؛ لأنّ للخبر بكونه خبرًا حكمًا معقولًا زائدًا على وجوه، فتعليله يصحّ ويفارق سائر ما لا يعلّله من نفي، ودوام صفة، وتلقيب، وحلول في محلّ، وما شاكله ممّا تقدَّم ذكره. فإذا صحّ ذلك، وعُلِم أنه لا يصح كونه خبرًا لذاته ولا وجوده وحدوثه، وصيغته لحصول ذلك أجمع فيه، ولا يكون خبرًا، ولا يصح أن يكون كذلك لعدم معنى؛ لأنّ ذلك لا يصح أن يكون له اختصاص به دون غيره، أو لكونه على حالٍ دون حال، وإنّما يكون خبرًا إذا وجد، فلا يصحّ أنْ يقال إنه كذلك لعدمه، ولا يصح أنْ يقال إنه خبر لوجود معنى سوى الإرادة؛ لأنّ أيَّ معنًى أُشير إليه قد يوجد ويُعْدم، ولا يكون خبرًا في حال، ويكون خبرًا في أخرى. ولا يصح كونه خبرًا لوقوعه على وجه من غير أنْ يشار إلى كون فاعله مريدًا، أو مقارنة الإرادة له؛ لأنّ كل وجه معقول قد يحصل مختصًا به، ولا يكون خبرًا إذا لم يحصل فاعله مريدًا ولا قاصدًا. فصحّ أنه إنما يكون خبرًا لحالٍ يختصّ بها الفاعل، وهو كونه مريدًا؛ لأنّه لا يصح أنْ يقال إنه إنّما صار خبرًا لكونه قادرًا؛ لأنّ تعلق كونه قادرًا به إذا كان غير خبر كتعلّقه به إذا كان خبرًا. فلا يصح أنْ يقال إنه كذلك لكونه حيًّا؛ لأنّ ذلك مما لا يتعلق بغيره أصلًا، ولا لكونه موجودًا لهذه العلَّة. ولا يصحّ أنْ يقال إنه كذلك لكونه مدركًا أو مشتهيًا أو نافر الطبع؛ لأنّ تعلق ذلك أجمع به في الحالَيْن على حدٍّ واحد. ولا يصح القول بأنه كان كذلك لكونه عالمًا، لأنّه إنْ أُريد به كونه عالمًا بنفس الخبر أو المُخبر عنه، فقد يحصل بهذه الصفة إذا كان خبرًا، وغير خبر، على حدٍّ واحد. فكيف يقال إنه لأجله كان خبرًا؟ وإنْ أراد به أنه صار كذلك، لعلم المُخبر بأنَّ كلامَه خبرٌ، فبعيدٌ؛ لأنّ الكلام في الأمر الذي له صار خبرًا، فيجب أنْ نبيِّن ذلك أوّلًا. ثم يقال:

إنَّ العالم يعلمه كذلك لأنّ العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، ولا يصير على ما هو به لأجل العلم؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنَّ المعلوم صار على ما هو به بالعلم، والعلم صار علمًا لكونه على ما هو به. وذلك يُوجب تعلّق كلٍّ واحدٍ منهما بصاحبه على وجه يتناقض ويستحيل، فيجب أنْ يكون ما له صار خبرًا كونه مريدًا، وكذلك القول في الأمر، والخطاب، وغيرهما. ولا يجب من حيث قلنا: إنّ ما له صار أمرًا من الإرادة مخالفٌ لما به يصير خبرًا أن يؤثر ذلك فيما قدَّمناه؛ لأنّا قد سوَّيْنا بين الكلّ في أنه يفتقر في كونه كذلك إلى كونه مريدًا، فصار ذلك بمنزلة اتّساق الفعل وانتظامه، في أنه يوجب كونه عالمًا ويقتضيه، وفي أنه لولاه لما صحَّ وقوعه كذلك.

[بيان أن الخبر يكون لحالٍ يختص بها الفاعل وهو كونه مريدًا]

وليس لأحدٍ أن يقول: كان يجب إنْ كان إنّما صار خبرًا لكونه مريدًا، أنْ لا يصحّ حصوله كذلك إلّا ويصير القول به خبرًا. وقد علمنا صحة ذلك، وإنْ لم يكن هنا قولٌ أصلًا. وذلك أنَّ حال المريد في تأثيره في القول، كحال العالم في تأثيره في الفعل المُحكم، فكما يصحّ كونه عالمًا من غير وقوع فعل مُحكم منه، فقد يصح كونه مريدًا من غير وقوع الخبر والأمر منه؛ لأن المدلول لا يمتنع حصوله مع فَقْد الدليل، وإنما يمتنع حصول الدليل مع فقد المدلول، ومفارقة كونه مريدًا في تأثيره في الخبر والأمر لكونه عالمًا في تأثيره في الفعل المُحكم، من حيث يستحيل مع كونه مريدًا أن يقع منه القول إلّا خبرًا، ويصح مع كونه عالمًا أن يقع الفعل منه غير محكم، لا يؤثر في وجوب تساويهما فيما ذكرناه. وإنّما افترقا في ذلك لأنّ كونه مريدًا هو المؤثر في ذلك، وكونه عالمًا هو المصحّح لاختيار ذلك، لا أنه مؤثر فيه لا محالة. ولا يجب أنْ يكون كلّ حال للفاعل أثَّر في الفعل أن يحصل للفعل به حال، كالوجود الذي يؤثر فيه كونه قادرًا؛ لأنّ إحكام الفعل قد أثّر فيه كونه عالمًا، وإنْ كان جنسه وجنس ما ليس بمحكم واحدٌ، وإنما يتغيّر فيه الترتيب والنظام؛ فلذلك الفعل الواقع على وجه لكونه مريدًا إنما يحصل له حكم مَتى تعلّق بغيره، إلى ما شاكله. وهذا أوْلى مما يجري في كتب شيوخنا رحمهم الله من أنّ الخبر والأمر يدلّان

على الإرادة، وأنها التي أثّرت في كونهما كذلك دون كونه مريدًا؛ لأنَّ حكمهما فيما لأجله اختصّا بهذه الصفة حكم المتّسق من الفعل؛ فكما أنه إنَّما يدلّ على كونه عالمًا دون العلم، فكذلك ما قلناه.

[توضيح لأبي هاشم]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يصحّح ذلك؛ لأنّه قال: لا يجوز إثباته تعالى على صفة لا يقتضيه الفعل أو يقتضيه بالفعل، وذكر أنّ وقوع فعله على بعض الوجوه يقتضي كونه مريدًا وكارهاً.

[دور الإرادة في وقوع الفعل]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: فيجب لو حصل الواحد منّا مريدًا بإرادة ضرورية أنْ يصحّ وقوع كلامه خبرًا لكونه كذلك؛ كقولكم في العلم، لأنّا كذلك نقول، ولو لم نقل به لكان هذا السؤال يلزم على قول مَنْ جعل المؤثر فيه الإرادة كلزومه لنا.

فإنْ قال: إنَّ الإرادة إنما تؤثّر فيه إذا كانت من فعل فاعل الخبر، فلذلك لم تؤثر إذا كانت من فعل غيره.

[تفضيل القاضي رأيه على رأي أبي هاشم]

قيل له: وكذلك كونه مريدًا يؤثر إذا حصل عليه لأمر يتعلّق به، ولا يؤثر إذا كان كالمضطرّ إليه. والذي قدَّمنا ذكره خلاف المشهور من قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله؛ لأنه يقول إنّ الإرادة إنما تؤثر في الخبر إذا كانت من فعل المخبر. والذي ذكرناه أوْلى؛ لأنّ المُعْتبر هو بكونه مريدًا في وقوع الفعل كما أنّ المعتبر في أحكام الفعل بكونه عالمًا، فلو صحّ كونه مريدًا بلا إرادة أصلًا لصحَّ أنْ يؤثر في ذلك، فكذلك إذا كان مريدًا بإرادة من فعل غيره. وإنما يختلف الحال في ذلك في باب الدواعي[1]؛ لأنّ ما هو من

---

(١) يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصِّل الكلام عن الدَّاعي في هذه الموسوعة.

فعل غيره لا يعلم به أنَّ الدواعي إلى المراد والإرادة واحدة، وما هو من فعله يقتضي ذلك.

وقد قال شيخنا أبو عبد الله[1] رحمه الله: لو كان خبرًا لكونه مريدًا، لصحَّ مع كونه مريدًا أن يُوقعه غير خبر، كما أنه يصحّ أنْ يوقعه غير محكم مع كونه عالمًا، وأنْ لا يوجد الفعل مع كونه قادرًا؛ فثبت أنّه إنَّما كان خبرًا لمعنى هو الإرادة.

[ارتباط وقوع الفعل بحال الفاعل وإرادته]

وقد بينَّا في صدر هذا الكتاب أنّ ما يكون بالفاعل يختلف، وجملته تقتضي أنَّ حال الفاعل قد أثّر في صحته، أو في وجوب كونه، فإنْ كان مؤثّرًا في صحته، جاز وجوده على غير ذلك الوجه، وحاله واحدة، وإنْ كان مؤثّرًا فيه على طريق الوجوب، فيجب أنْ يصح أنْ لا يحصل عليه فلا يقع الفعل على تلك الصفة، أو يحصل على خلافه، فيصير الفعل على خلاف ذلك الوجه، ليستمرّ في جميعه أنّه مما تعلّق بالفاعل على وجه يصحّ أنْ لا يحصل عليه. والقول عندنا في كون الاعتقاد علمًا لحال يختصّ بها الفاعل له، كالقول فيما ذكرناه، فلا يصح أن نعترض به على ما قلناه.

وليس لأحدٍ أن ينفي اختصاص المريد لحال ولا يثبت إلا الإرادة؛ لأنّ وقوع الفعل من جهته على وجه مخصوص يقتضي اختصاصه بصفة من الصّفات، كما ذكرناه في صحة الفعل منه، ووقوعه محكمًا. ولا يجوز أنْ يحصل الفعل من جهته بحسب إرادته إلّا والإرادة تقتضي كونه مختصًّا بحال، لأنّها لو لم تقتضِ ذلك منه لم تؤثّر فيما يقع من الفعل بجوارحه، كما لا تؤثّر

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، توفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ له العديد من الكتب. وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعرف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فصل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

فيما يقع من الفعل من غيره، ولأنه يعلم من نفسه أنه مريد وإنْ لم يُدرك الإرادة ولم يعلمها. فكيف يقال إنَّ المُستفاد بكونه مريدًا هو وجود الإرادة في قلبه فقط؟ ونحن نبيِّن من بَعْد أن حاله في كونه مريدًا، يفارق حاله في كونه متكلّمًا، وأنَّ ذلك لا يفيد الفِعْلية.

فليس لأحد أن يعترض بذلك ما قدَّمناه من الكلام، وليس له أن يقول: إنَّ الفعل يقع منه على وجه لكون قلبه مريدًا بما حلّه من الإرادة لا لكون الجملة مريدة؛ لأنّ من حقِّ المُريد أن يكون حيًّا، فإذا كانت الجملة هي الحيّة دون أجزاء القلب، فيجب أنْ تكون هي المريدة دون أجزائه. وكيف يصحّ أنْ يقع الفعل غير المريد بحسب إرادته؟ ولئن جاز ذلك ليجوزنّ في فعل غير الإنسان مثله، وليس له أن يقول: إنّما تقع أفعال جوارحه حكمة بإرادة القلب، كما يقع تصرّف زيد بحسب إرادة خالد، إذا أدخله في الفعل، وألجأه إليه؛ لأنّه لم يحصل في القلب معنًى معقولًا يُوجب إلجاء الجوارح، كما نقوله في حمل أحد القادرين الآخر على الفعل. وكيف يصح ذلك، والجملة منّا هي التي تحرّك القلب بحركة غيره؛ لأنّ ابتداء الفعل يقع في سائر الأعضاء، ويتبعه القلب. فبأنْ يقال إنَّ الجواح تلجىء القلب، وتحمله على الفعل، بالضدّ مما قاله أوْلى.

فصل في أن المريد منّا إنما يكون كذلك لمعنى

[في إثبات أن المُريد إنما يريد لعلّة]

اعلم أنَّ الذي يدلّ على ذلك أنه يحصل مريدًا للشيء مع جواز أن لا يحصل كذلك، وسائر أحواله لا تختلف، فلا بدّ من أن يحتاج إلى معنًى يصير به مريدًا لولاه لم يكن بأن يصير مريدًا أوْلى من أن لا يصير مريدًا؛ لأنّه لا يمكن أنْ يقال: إنَّ المراد يحصل على وجه يوجب كونه مريدًا له، لأنّه على أيّ حال حصل، لم يمتنع أن لا يريد، ولا له حال تُوجب كونه مريدًا، نحو كونه حيًّا إلى ما شاكله، كما نقوله في كون المدرك مدركًا. فقد صحّ إذن أنه إنما يُريد ما يُريده لعلّة كما نقوله في إثبات الأعراض(١).

(١) الأعراض: جمع العرض، وهو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف=

وليس له أن يقول إنّه إنَّما يريد الشيء إذا دعاه الدَّاعي إليه ولا يصح أن لا يُريد والحال هذه؛ لأنّ مع الدَّاعي قد لا يُريد، سيّما إذا قابله داعٍ آخر. على أنه قد يريد فعل غيره ولا تدعوه الدّواعي إليه، وقد كان يصحّ أن يُريده، والصفة واحدة، وذلك يصحّح ما قلناه. وممّا يدلّ عليه أنّه قد يريد الشيء في حال كان يجوز أن تكرهه على البدل[1]، فيجب أن لا تختصّ بأحد الأمرين إلّا لعلَّة، كما نقوله في كونه عالمًا، مع جواز كونه جاهلًا. على أنه لا يخلو من أن يجب كونه مريدًا في كلِّ حالٍ يصحّ أن يريد فيها، أو يصح أن يريد وأنْ لا يريد، والحال واحدة، والأول يَبْطُل لعِلْمنا بخلافه، ولأنه يُوجب كونه مريدًا لنفسه، وذلك يؤدّي إلى كون كلّ جزء منه مريدًا، وأن لا يخرج من كونه مريدًا للشيء، بل يدوم كونه كذلك، وهذا باطل. والوجه الثاني يوجب كونه مريدًا لعلّة، وهو الذي أردناه.

[وجوب كون المُريد مُريدًا لمعنى ونقد القاضي لشيوخه]

وبَعْد، فإنَّ حاله في كونه مريدًا تختلف بحسب الاعتقادات، فهو كالفرع عليه، وسبيله سبيله في أنه قد يريد الشيء الذي كان يصحّ أنْ لا يريده. فكما أنه معتقدٌ لمعنًى، فكذلك يجب أن يكون مريدًا لمعنًى. يبيّن ذلك أنّ حاله في كونه مريدًا قد يحصل من جهته على جهةِ الفعلية، فلولا أنه مريد لمعنًى يحدثُ، لما صحّ ذلك فيه. فقد ثَبَتَ صحةُ ما قلناه من أنّ المريد إنما يكون مريدًا بالإرادة. ولا يصحّ أن نعتمد في ذلك على أنّ الإرادة تُعلم باضطرار، كما اعتمدنا في إثبات المريد مريدًا لأنها لا يصح إثباتها مدركةً، على ما حكاه شيخنا أبو هاشم عن شيخنا أبي علي رحمهما الله، وذكره في جواب

= ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

(١) البدل: بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها، هو القائم مقام الشيء. والبديل مثله الأبدال والبُدلاء الجمع، على ما في الصراح والمهذب، وكذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: الآية ٥٠]، وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ١٩٢، ط ١، دار الكتب العلمية).

الخراسانية[١] وغيرها، لأنها لو أُدْرِكت لوجب كونُ المُختلف منها متضادًّا؛ لأنّ كلَّ معنًى يحلّ في المحلّ ويُدرك بحاسة واحدة، فالمختلف منه يتضادّ؛ ولأنها لو كانت مدركة لم يخلُ من أن تُدرك لمحلّها فيه، كما نقوله في الألم، أو لمحلِّها في غيره كما في الحرارة، أو على جهة الرؤيَة. ولو كانت تُرى لم يتقضِ ذلك العلم بها للحائل بينها وبينها. ولو كانت تُدْرك على الوجه الآخر لفصل بين محلِّها أو المحلّ الذي تُدْرَك به وبين غيره. وفي تعذّر ذلك دلالةٌ على أنها لا تُدرك أصلًا. فكيف يُقال إنَّ العلم بها ضروريٌّ بالإدراك؟

وقد بينَّا في الصفات أنَّ العلم بالعلم والاعتقادِ مكتسبٌ، إنَّما يُوصل إليه باختيار حال العالم. وكذلك القول في الإرادة، فلا يصحّ أنْ يقالَ إنها تُعلم باضطرار.

[إثبات أن الإرادة معلومة ومكتسبة ونقد القاضي لأبي عبد الله]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو لم يُعلم باضطرار لم يفزع فاعل الإرادة والفكر إلى ناحية قلبه، وفي عِلْمنا بأنه يفزع إلى ذلك دلالة على أنَّ محلّها القلب. وعلى ذلك عَوَّل في أنها لا تحل في اليد والدماغ؛ لأنّ الحيَّ منّا يفزع في فعلها إليهما. وهذا صريح من قوله: «على أنها تُعلم باضطرار». وقد كان يقول أوّلًا: إنّ المريد ليس له بكونه مريدًا حال، وإنما ترجع به إلى الإرادة. ويَقول مع أنّها تعلم باضطرار، وكان يُعَوِّل في أنَّ محلّها القلب دون غيره، على ما ذكرناه.

وقال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله معترضًا قوله: ودليله لا يخلو من أن يدّعي فيما ذكره من الفزع أنّهم يفزعون لعلمهم بالإرادة ومحلّها، أو من غير علم؛ فإنْ كان من غير علم فلا حجّة فيه، وإنْ كان بعلم لم يخلُ حالهم فيه من أمرين: إمَّا أنْ يعلموا ذلك باضطرار، فيجب أنْ يقع الاشتراك فيه، ويستغني عن ذكر الفزع[٢]، أو باكتساب فيجب ذكر الدّلالة دون الفزع، قال:

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) الفزع: هَرَب الحار الطبيعي إلى باطن البدن دفعة، مخافة من المؤذي. (الحدود والفروق ص ٤٦).

فالواجب أن نعوّل على ما قاله في موضعٍ آخر: أنّ الواحد منّا يجد إرادته في ناحية قلبه ويلقى هذا الفزع. والذي ذكره يقتضي أنه يذهب المذهب الأول، في أنَّ العِلْم بها ضروريٌّ. وإنَّما أنكر ذلك لفظة الفزع، واختار العدول عنها إلى لفظة الوجود، بحسب ما ذكره من الزّيادة. والذي ادّعاه لا يصح؛ لأنها لو كانت معلومة ومعلومًا موضعها باضطرار، لم يختلف العُقَلاء فيها، ولا صحَّ النظر في إثباتها، ولا صحَّ مع نفيها العلم بحال المُريد. وكل ذلك يكشف من حالها أنها معلومةٌ باكتساب. وذلك يبيّن أن المُعْتَمد في إثباتها ما قدَّمناه. ولو علم محلّها لوجب أن يُعلم على التفصيل، كما نقوله في الآلام(١). وقولهم: إنَّ جملة القلب قد صار كالشيء الواحد لاختصاصه بصفةٍ واحدةٍ، فلذلك يعلم حلولها فيه على الجملة دون التفصيل، لا يصحّ؛ لأنّ ما عدا محلها، وإنْ كان يصلح لحلول جنسها فيه، فهو بسائر جسمه في أنها غير حالة فيه. فكيف يقال: إنّ العلم إنما يحصل بحلولها في القلب على الجملة؟

وبَعْد، فكيف يدَّعي ذلك وأكثر الناس لا يفصلون بين موضع القلب وغيره، فضلًا عن أن ندّعي عليهم ضرورةً أنَّ الإرادة تحلّ في القلب دون ما قارنه من طحال وغيره.

[دليل أن مكان الإرادة هو الصدر ثم القلب]

فإنْ قيل: فيجب أنْ لا يكون لكم طريق إلى أنّها تحلّ في القلب عقلًا.

قيل له: إنّه لا يمتنع أن يعلم أنها تحلّ في ناحية القلب بضربٍ من الدّليل، وهو أنَّا نعلم أنه قد يلحق الفاعل في ناحية قلبه بعض التعب عند الإرادة والفكر، فلا يبعد أنْ يعلم ذلك حلولها في هذه الناحية وإنْ كان في تفصيل ذلك يرجع إلى السَّمع، وهو قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٩].

---

(١) الآلام: الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا: أن اللَّذَّة إدراك الموافق، والألم إدراك المُنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النّفرة؛ كما في حقّ السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

وليس له أنْ يقول: إنَّ ذلك لا يدلّ إلّا على أنَّهم لم يفقهوا بقلوبهم، فمن أين أنه لا يصحّ أن يفقهوه إلّا بالقلب؟

قيل: لأنّه لو جاز أنْ يفقهوا بغير القلب لم يكن نافيًا لكونهم فقهاء، بأنّ لا يفقوا بقلوبهم، كما لا ينفي كونه رائيًا بأن لا يرى بإحدى عينيه، ولكن لا يكون ذلك ذمًّا لهم.

وليس له أنْ يقول: فمن أين أنّ سائر الناس مثلهم في ذلك؟ لأنّ هذا إذا ثبت في بعض الأحياء ثبت في الكلّ؛ لأنّه ليس من الأُمور الجارية مجرى العادات، بل هو من الأُمور المُوجبة. إلّا أنّ هذه الآية تدلّ على ما ذكرناه في الفقه والعلم فقط، دون الإرادة وغيرها. لكن لقائلٍ أنْ يقول: إنَّ جملة أفعال القلوب سبيلها سواء في هذا الباب. ولذلك قلنا في الشهوة[1] مثل قولنا في الإرادة، وإنْ لم يكن فيها من الاختيار ما ذكرناه في الإرادة، من حيث لا نقدر على جنسها.

[مقالة لأبي هاشم]

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو حلَّ العلم في الدّماغ لوجب في الوزّ والسمك البحري أنْ لا يحصل لهما علم ألبتّة؛ لأنّه لا دماغ لهما. والرطوبة التي هناك هي مثل ما يكون في القحف المُفرغ من الدماغ. وهذا يبعد الوقوف على تفصيله، لتعذّر ضبط الأجزاء التي يصحّ أنْ يحلّ فيها العلم. وقد قلنا في موضع: إنَّ الدماغ كالمنفصل من الحيّ؛ لأنه كالثقل الكائن في الجسد، والدم الجاري في العروق، فيبعد أنْ يقال إنَّ فيه حياةً، فضلًا عن أن يكون محلاً للعلم. وهذا أيضًا لا يُمكن معرفته، لأنّه لا يبعد أنْ يكون فيه حياة، وإنْ فارق اتصاله به اتّصال سائر الأبعاض؛ لأنّ حال الحيّ بحياة تختلف في هذا الباب، ورخاوة جسمه لا تُخرجه من كونه حيًّا، وتشبيه ذلك باختصاص اللّسان بأنه آلة للكلام لا يصحّ؛ لأنّ ذلك علمٌ بالاختبار من حيث كان الكلام مدركًا، ومقدورًا للإنسان، ومفعولًا بآلة. فإذا

---

(١) الشهوة: تَوَقَان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللَّذَّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

تعذّر عليه إيجاده في غير لسانه عند تعاطيه، علم أنه يحلّ في اللّسان فقط، والعلم والإرادة لا يُدْرَكان.

وقد بيّنا أنَّ طريق معرفتهما الاستدلال، ولا يتبيّن في إيجاده مثل ما يتبيّن في الكلام، فكيف يصحّ هذا القول؟ وهل هذا الكلام إلّا كقول الأوائل: إنّ العلم يحلّ الدماغ؛ لأنّ المفكّر يُطْرِق رأسَه ويفكّر، ويفزع إلى دماغه كفزعه في الكلام إلى لسانه.

فقد ثبت أنه لا دليل على ذلك إلّا السمع، أعني في بيان محلّ العلم مفصّلًا.

فأمّا الإرادة والفكر، فبعد العلم بإثباتهما قد يُمكن أنْ نعلم أنّ مكانهما بأجنّة الصدر من الوجه الذي ذكرناه؛ لأنّ الفاعل لهما قد يلحقه بفعلهما التعب ويتبيّن ذلك؛ فهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في إبطال القول بأن المريد إنما يكون مريدًا لأجل المراد، وأنّ الإرادة هي المراد أو الأمر وما يتّصل بذلك

[التمييز بين الإرادة والمُراد وأنها سابقة عليه]

اعلم أنّ الذي قدَّمناه من أنَّ للمريد منّا بكونه مريدًا حالًا يختصّ بها، ويجد نفسه عليها، يقتضي أنَّ ما له صار كذلك معنًى موجبٌ لكونه كذلك، ولا يصح أنْ يحصل للمعنى هذا الحكم إلّا إذا اختصّ به كاختصاص العلم والقدرة. وذلك يُبْطل القول بأنّ الإرادةَ هي المراد؛ لأنَّ المراد قد يكون منفصلًا منه؛ كالحركة والتأليف وغيرهما. ومتى حلَّ في بعضه كان في حكم المنفصل منه أيضًا، لأنه إنّما يُؤثر في محله، فلا يصح فيما هذه حاله أنْ يوجب له حالًا، وقد يريد فعل غيره، وفعل القديم تعالى وفعله لا يجوز أنْ يحدث في الحقيقة بأن يعتقد جواز ذلك فيه. وكل ذلك لا يصحّ أنْ يوجب له حال المريد.

وبَعْد، فقد بينّا أنَّ لكونه مريدًا يحصل الخبر والأمر بهذه الصفة، فلا يجوز أنْ يكون نفس الخبر والأمر أوجبا كونه مُريدًا، مع أنَّ كونه مريدًا هو الذي أثّر فيهما، وأكسبهما هذه الصفة.

ولا فصل بين مَنْ جعل المُوجِب لكونه مريدًا المراد، وبين مَنْ جعل الموجب لكونه عالمًا المعلوم. فإذا بطل ذلك، وجب لمثله بطلانُ ما قدَّمناه.

وكيف يقال: إنّ المراد هو المُوجب لكونه مريدًا جنسه يوجد ولا يوجب ذلك، وإنّما يحصل مرادًا بعد حصول كون المريد مريدًا له لأمرٍ سواه. وهل هذا القول إلّا طريق إلى إبطال كلّ معنًى يتعلق بالحيّ من قدرة وشهوة وظنّ وغيرهما، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده.

[بيان أن إرادة الله لأفعاله ليست أفعاله]

ولو جاز ذلك أيضًا لجاز أنْ يُقال في الأمر أنه المأمور به، وفي النهي أنه المنهيّ عنه، فإذا بطل ذلك لعلمنا بخلافه؛ فكذلك القول في الإرادة. على أنّ المراد الذي هو الحركة من حقِّه أن يتعلّق بالمحل[1]، فكيف يوجب حالًا للجملة. وقد علم أنَّ ما أوجب للمحل حكمًا، يستحيل أن يُوجب للجملة حكمًا، لما في ذلك من تجويز وجوده وعدمه. وإنّما نقول في الكلام أنَّ الجملة يُوصف بها على طريق الفعليّة، لا أنها تُوجب له حالًا، فلا يقدح فيما قدَّمناه.

وبَعْد، فلو لم يثبت معنى لأجله كان الأمر أمرًا، وضدًّا له كان لأجله النهي نهيًا، لم يتضادّ كونه آمرًا بالشيء، وناهيًا عنه، وكونه مريدًا للشيء وكارهًا له ألبتّة؛ لأنّ الرجوع في ذلك هو إليهما فقط، وهما لا يتضادّان، إذا تغاير محلّهما، وذلك بيِّن الفساد.

على أنَّ في المرادات ما يصح البقاء عليه، فلو كان مريدًا لأجله لصحّ دوام كونه مريدًا. على أنَّ في الإرادات ما يكون عزمًا، ومراده معدوم، والمعدوم لا يوجب له حالًا، فكيف يُقال إنه مريد لأجله؟ وإذا كان المراد لا يختصّ به ما لا يختصّ بغيره، فلِمَ صار بأنْ يوجب كونه مُريدًا أوْلى من أن يُوجب كون غيره كذلك؟ وذلك يحيل كون أحدهما مُريدًا، أو الآخر كارهًا.

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

فبطل بهذه الجملة قول مَنْ قال: إنَّ إرادة الله سبحانه لأفعاله، هي أفعاله؛ وكذلك في الواحد منّا. وبمثله يبطل قولهم: إنَّ إرادته لأفعال عباده أمره بها؛ لأنَّ أمره هو مراد له، على ما قدَّمناه، وهو متفضّل فيه، وهو مما يختصّ المحل، فكيف يُقال إنه للإرادة؟ وكيف يصح ذلك وقد تُوجد صيغة الأمر ولا يكون آمرًا، ولا فاعله مريدًا؟ ولو كان مريدًا لأجله لوجب كونه كذلك، على أيِّ حالٍ وُجِد، ولكان فاعل الأمر بالعربية مريدًا وآمرًا، وإنْ كان نبطيًّا، ولأدّى ذلك إلى أن يكون الكلام، مع اختصاصه بالمحل، يوجب حالًا للحيّ؛ وذلك يوجب كونه على صفتين مختلفتين لنفسه. وبمثل ذلك يبطل قول مَنْ قال: إنّ الإرادة حركة؛ لأنّ الكون يختصّ المحل، فلو أوجب للجملة حالًا، لأدّى إلى كونه على صفتين للنفس؛ وذلك يوجب جواز وجوده وعدمه، ولأدّى إلى أن يخرج من كونه مريدًا للشيء إلى ضدِّه بالانتقال، ولاستحال على هذا القول أن يحصل مريدًا للشيء الواحد مع تنقّله في الأماكن، وأن يستحيل كونه مريدًا كارهًا، وهو في مكانٍ واحد، ولوجب أنْ يدوم كونه مريدًا للشيء وأن تقضى لدوام كونه وسكونه وحركته، وأن يصح وجود الإرادة في الجماد وفي سائر أبعاض الحيّ، وأنْ لا يصح كونه مريدًا لغير الحركة؛ لأنَّ الحركة لا تتعلق بغيرها كتعلّق الإرادة بالمراد عندنا.

فإن قال: إنّما أُسمّي الإرادة حركةً، لا أنّي أُثبتها من جنس الحركات.

قيل له: هذا، وإنْ أوجب الموافقة في المعنى، فإنه غلط في الاسم؛ لأنّ أهلَ اللّغة لا يسمّون الإرادة حركةً على وجه، كما لا يسمّون العلم والقدرة بذلك. فقد وضح بهذه الجملة بعد هذا القول في المعنى والاسم جميعًا.

فصل في بيان مفارقة الإرادة للشهوة والتمنّي

[أدلة تمييز الإرادة عن الشهوة]

يبيَّن لك مفارقة أحدهما للآخر وجوه، منها: أنَّ الشهوة تتعلّق بالمدرك دون غيره، والإرادة تتعلّق بكلِّ أمرٍ يجوِّز المريد حدوثه.

ومنها أنَّ المراد قد يكون ضررًا أو مؤدّيًا إليه، والشهوة لا تتعلّق إلّا بما تنتفع بِنَيْلِهِ.

ومنها أنّه قد يريد ما لا يصحّ وجوده إذا اعتقد صحة ذلك فيه، وليس كذلك الشهوة.

ومنها أنه قد يريد فعل غيره وما يناله، ولا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره.

ومنه أنّ ما ينفي الشهوة من النفور لا ينفيها، بل قد يجامعها، كنفور طبعه عمّا يريد تناوله من الدَّواء، وما ينافي الإرادة من الكراهة لا ينافي الشهوة، لأنه قد يكره في أيَّام الصوم تناول المشروب، وإنْ كان مشتهيًا له.

ومنها أنَّ الفعل قد يقع على بعض الوجوه بالإرادة، ولا يتأتّى ذلك في الشهوة.

ومنها أنَّ كونه ملتذًّا يتبع الشهوة، ولا يتبع الإرادة.

ومنها أن الإرادة نفسها يصحّ أن تُراد، ويبعد أن تُشتهى الشهوة.

ومنها أنه قد يريد الشيء ويكره مثله، ولا يصح أن يُشتهى الشيء وينفر طبعه عن مثله أو ضَرْبه.

ومنها أنه يجد نفسه قويّ الشهوة تارةً وضعيفها أخرى، ولا تختلف حاله في الإرادة.

ومنها أنه قد يشتهي ما لا يعلمه مفصلًا، ولا يريد إلّا ما يعلمه، أو يكون في حكم العالم به.

ومنها أنَّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة، وليس كذلك الشهوة.

ومنها أنَّ الإرادة مقدورة لنا، والشهوة ليست كذلك.

ومنها أن إرادة القبيح تَقْبُح لتعلّقها بالقبيح، وشهوة القبيح ليست كذلك.

فكلّ هذه الوجوه وما شاكلها تبيّن أنَّ الإرادة غير الشهوة، وبمثله يبطل القول بأنَّ الكراهة هي نفور الطّبع، ويسقط بذلك قول مَنْ يقول إنه تعالى لا يُوصف بإرادة كون ما لا يكون؛ لأنّ ذلك شهوة.

وبَعْد، فلو كانت إرادة كون ما لا يكون شهوة، لوجب أنْ تكون شهوة، وإنْ كان مرادها قد يوجد؛ لأنّ حالها لا تتغير بأن يوجد المراد أو

لا يوجد. وكان يجب على هذا القول أنْ لا يكون النبيّ صلّى الله عليه قد أراد الإيمان ممن يَعْلم أنه لا يفعله، وإنَّما اشتهى ذلك. وبمثل ذلك يبطل قولهم إنَّ كراهة ما يكون أنْ يكون هي نفور الطبع أو النفس، فلا وجه لإعادته.

[أدلة تمييز الإرادة عن التمنّي ومقالات أبي علي وأبي هاشم]

وأمّا مفارقة الإرادة للتمنّي فبيِّن، وذلك أنَّ التمنّي عند شيخنا أبي علي رحمه الله قولٌ على وصف، وهو أن يقول: ليت كان كذا وكذا، أو لم يكن، إذا قصده على وجه. وعند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه معنى في القلب يُطابق في تعلّقه بالمتمنّي هذا القول. وإنْ كان شيخنا أبو عليّ رحمه الله قد قال بذلك في جواب الخراسانيّين[1]، وأنْ يكون قولًا؛ فمفارقة الإرادة له ظاهرة، وإنْ كان معنى في القلب، فهو مفارق لها من حيث صحَّ تعلق التمنّي بالماضي، وبأنْ لا يكون، وامتنع بالموجود، واستحال كل ذلك في الإرادة؛ ولأنّ المتمنّي حاله مع سائر ما يتمنّاه على سواء في أن تمنيه لا يُؤثر فيه، ولا يقتضي وقوعه على وجه. وليس كذلك حال الإرادة. ولذلك يصحّ أنْ يريد الإرادة، ولا يصح أن يتمنّى التمنّي؛ وللإرادة ضدّ وليس للتمنّي ذلك.

فإن قال: لست أقول إنّ كل الإرادة تَمَنٍّ، وإنما أقول إنّ إرادةَ كونِ مَا لا يكون تمنٍّ، لنتطرّق بذلك إلى أنه تعالى لا يجوز أن يريد كون ما لا يكون.

قيل له: إذا صحَّ أنّ إرادة ما يكون مفارقةٌ للتمنّي، فيجب مفارقته له، وإنْ لم يكن مراده؛ لأنّ حال المريد لما يكون وما لا يكون لا تتغيّر، ويجد نفسه على حاله واحدة، كما يجد نفسه معتقدًا، كان مُعْتَقِده أو لم يكن، سيّما والمعلوم من حالنا متى أردنا الشيء في المستقبل أنْ لا نجد تغيّر حالنا بأنْ يكون ذلك أو لا يكون؛ فقد بطل ما قالوه.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

[بين الكراهة ونفور الطبع]

ويجب على هذا القول أن يتمنّى الإنسان كون الإيمان ممّن لا يؤمن، وأنْ لا يكون مريدًا له، وأن يقال إنَّ رسول الله صلّى الله عليه لم يُرِدْ قطّ من أبي لهب، وغيره ممّن علم أنه لا يؤمن، الإيمان في الحقيقة. فقد بَطُل ما يهذون به في ذلك، وثبت أنّ الإرادة غير التمنّي والشهوة، والكراهة غير نفور الطبع والتمنّي.

وبَعْد، فإنَّ القائل بأنّ الإرادة هي الشهوة، إنْ أراد بذلك أنّها إذا تعلّقت بما لا يكون، سُمِّيتْ بذلك، مع مفارقتها للمعنى الذي يقتضي الالتذاذ بالمدرك الذي يعبّر عنه بأنه شهوة، فهو مخالفٌ في عبارة. وإنْ أراد أنّها في الحقيقة مخالفة للإرادة، فذلك مما نعلم خلافه؛ لأنّ أحدنا لا يفصل بين كونه مريدًا لِمَا يكون ولِمَا لا يكون، ويجد نفسه على حالةٍ واحدة. ولذلك نسأل مَنْ نريد الفعل منه، هل فعله أم لا؟ ولو تبيَّن الفصل بين الأمرين من نفسه، لم يكن به إلى السؤال حاجةٌ. وكذلك الكلام على مَنْ قال إنَّ الإرادة إذا تعلّقت بما لا يكون، فهي تَمَنٍّ. ويلزمهم متى خالفوا في العبارة أن يصفوا الله تعالى بأنه مريد لكون ما لا يكون، وبأنه متمنٍّ، ومُشْتَهٍ كالواحد منّا؛ فكلّ ذلك يبيِّن فساد ما ذهبوا إليه في ذلك.

فصل في أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة على وجه

[عدم مشروطية إرادة الشيء بكراهة ضدّه]

الذي يدلّ على إبطال قولهم: إنّ إرادةَ الشيء كراهةٌ لضدِّه، وإنّ إرادةَ أنْ يكون الشيء كراهةٌ له أنْ لا يكون، وإرادةَ أنْ لا يكون كراهةٌ لكونه، وجوهٌ كثيرة: منها أنَّ الواحد منّا يجد الفصل بين كونه مريدًا وكارهًا، كما يجد الفصل بين كونه مريدًا ومعتقدًا. فلو كانت إرادة الشيء كراهةٌ لضدِّه، لوجب متى أراد أحدنا الشيء أنْ يجد النفس كارهةً لضدِّه، وفي وجداننا خلافه دلالة على فساد هذا القول.

فإنْ قيل: وهل المنازعة إلّا فيما ادَّعيتم وجوده؟ لأنّا نأبى ذلك ونُحيله، فبيِّنوا صحته أوّلًا، وإلا فما ادَّعيتموه لا يصح.

قيل له: إنّا نريد من غيرنا فعل النوافل، ولا نكره ضدّها، ونريد ذلك من أنفسنا ولا نكره ضدّه. ولذلك يصح أن نتعبّد بهذه الإرادة. ولو كانت كراهةً للترك، لوجب كونها قبيحة، لكونها كراهة للحسن؛ لأنّ كون الكراهة كراهة للحسن في أنه يوجب قبحها؛ ككون الإرادة إرادة للقبيح. وفي ورود التعبّد بذلك دلالة على صحة ما قلناه.

وبعد، فإنَّ الواحد منّا يريد من غيره الصلاة في بُقْعَةٍ ولا يكره منه ضدّها؛ لأنّ الصلاة في مكانٍ آخر يضادّها ويكون مريدًا له، بل يجب عليه ذلك. ولو كانت إرادةُ الصلاة كراهيةً لتَرْكِها، لوجب كونُها كراهةً لكل ترك لها. فلا يصحّ أنْ يقال إنها كراهة للتروك التي ليست بصلاة، وليست بكراهة لما هي صلاة.

[بيان الفصل بين الإرادة والكراهة]

على أنَّ الواحد منّا يجد من نفسه أنه يريد من عبده سلوك طرق، ولا يكون كارهًا لسلوكه أحدها من حيث أراد الآخر. وعلى هذا الوجه يصح التخيير بين المتضادّات، بأن يريد المخير جميعها، أو واحدًا منها، على ترتيب الأوقات، ولا يكون كارهًا لما عداه على حسب اختلاف قول الشيخين رحمهما الله فيه. وفي صحة التخيير بين المتضادّات، نحو الخروج من أبوابٍ للبيت كثيرة، دلالةٌ على فساد هذا القول.

وبَعْد، فلو كانت إرادة الشيء كراهةً لضدِّه، لما حَسُنَ منه تعالى أن يأمرنا بالنوافل ويريدها، لما تؤدّي إليه من كونه كارهًا لضدِّها الحسن، وذلك يوجب قبح إرادته، أو يؤدي إلى خروج النافلة من كونها كذلك إلى أنها واجبة، وكِلَا الوجهين فساده يوجب فساد ما أدَّى إليه. وكان يجب أن لا يحسن منه تعالى أن يخيِّر بين الضدّين ويأمر بهما. وفي صحة ذلك ووجوده دلالة على بطلان هذا القول.

على أنه كان يجب إذا أراد أحدنا الشيء الذي له ضدّ أن يكره أحدهما، وكراهته له تُوجب كونه مريدًا للضدِّ الآخر، وذلك يؤدّي إلى أن يكون مريدًا

للضدّين، بل أن تكون الإرادة الواحدة إرادةً للضدَّين. وهذا بخلاف قولهم. ولا يصح أيضًا على ما نَقوله من أنَّ إرادة الضدَّين لا تتضادّ؛ لأنّ ذلك لا يصح حصوله فيمن علم تضادّهما من مقدوره لأمرٍ يرجع إلى الدَّواعي، فما أدّى إلى صحة حصولهما يجب فساده.

وبَعْد، فإنَّ ذلك يوجب كونه مريدًا للشيء كارهًا له؛ لأنّ إرادته للشيء إذا كانت كراهة لضدِّه، وكراهته لذلك الضدّ إرادة لضدٍّ له آخر، وإرادته له كراهة لما أراده أوّلًا، فقد وجب بذلك ما قلناه من كونه مريدًا كارهًا للشيء الواحد على وجهٍ واحد. وذلك مما نعلم بطلانه ضرورةً.

[إيراد أدلة وردٌّ على شُبُهات]

على أنه كان يجب أن لا يصح من الواحد منّا أن يريد من غيره الخروج من باب، إلّا ويكره خروجه من سائر الأبواب، كما يكره قعوده في البيت. وذلك مما نعلم خلافه. وكان يجب على هذا القول أن يكون المعنى الواحد يتعلق بما لا ينحصر من أضداد الشيء. وذلك لا يصح فيما يتعلق بغيره على طريق التفصيل من الإرادات. وكان يجب أن يكون المعنى الواحد يتعلق بالشيئين على طريق التفصيل، وهو المراد، والمكروه الذي يضادّه، وذلك لا يصح لأنَّ كل معنى يتعلق بغيره مفصّلًا لا يتجاوز في التعلق معنًى واحدًا. ومتى تجاوز ذلك تعلَّق بما لا نهاية له؛ كالقدرة والشهوة، لأنّ تعلّقه بهما مفصّلًا يُوجب كونه عى صفتين مختلفتين للذّات، وهذا يؤدّي إلى جواز أن تُعدم لو وُجِدت الكراهة مُرادها، وتبقى موجودة من حيث هي كراهة للضدِّ الآخر، لأنه لا يصح أنْ يقال إنَّ كراهةَ مرادها يستحيل وجوده إلّا وهي إرادةٌ لضدِّها؛ لأنه تعالى قد كره من الواحد منّا القعود عن الصلاة، ولم يُرِد منه الاضطجاع الذي هو ضدّه. على أنّ الإرادة، قد عَلِمنا أنها لا تسدّ مسدَّ الكراهة، فلو كانت هي بنفسها كراهة لوجب من ذلك كونها بصفة معنيين مختلفين، حتى تكون بمنزلة كون السواد حلاوة، وهذا باطل. على أنه كان يجب إنْ تعلقت بالشيء وضدّه، أنْ تتعلق بهما على طريقةٍ واحدة، فتكون إرادةً لهما جميعًا. فأمّا أن تتعلق بأحدهما تعلُّق الإرادة، وبالآخر تعلّق الكراهة،

فذلك في الفساد بمنزلة تعلق العلم بالشيء على وجهٍ يكون علمًا، وبشيءٍ آخر على وجهٍ يكون جهلًا؛ وهذا مُحال.

على أنه لو جاز أنْ يقال إنَّ إرادة الشيء كراهةٌ لضدِّه، لصحَّ أنْ يقال إنَّ العلم بالشيء جهلٌ بضدِّه، والقدرةَ على الشيء عجزٌ عن ضدِّه. ولجاز أنْ يقال: إنَّ إرادة الشيء هي كراهة لمثله، فإذا بطل ذلك أجمع، بطل ما جرى مجراه.

فإنْ قال قائل: كيف صرتم إذا أردتم القيام من غيركم، كرهتم قعوده، إنْ لم تكن إرادة الشيء كراهة ضدّه؟

قيل له: ليس الأمر عندنا كما ذكرته، لأنه قد يريدهما جميعًا منه ويكره الاضطجاع، وقد يكرههما جميعًا.

فإنْ قال: أفليس الله تعالى لما أراد الواجبات كره تروكها، فلولا صحة ما قلناه، لم يجب ذلك.

قيل له: إنما كره تركها من حيث كان قبيحًا بكراهة سوى إرادة الواجب، فلذلك صحَّ أنْ يريد النافلةَ[1]، ولا يكره تركها. وهذا كما يعلم أنه قد أراد الواجب وكره مثله إذا كان قبيحًا. ولا يوجب ذلك أن تكون إرادةُ الشيء كراهةً لمثله. وهذا كإرادة الصلاة بطهارة، وكراهة مثلها بلا طهارة.

فإنْ قال: أفليس مِنْ قولكم إنَّ فعل الشيء يكون تركًا لضدِّه، فهلّا جاز كون إرادة الشيء كراهةً لضدِّه؟

قيل له: لأنّ كونه فعلًا يُنبىء عن أنه وجد، وقد كان فاعله قادرًا عليه، وكونه تركًا ينبىء عن أنه وجد بدلًا من ضدِّه، في محل القدرة عليهما، وإحدى الصفتين لا تنافي الأخرى، ولا تؤدّي إلى مُنافاة أمر غيرهما. وليس كذلك كون الإرادة كراهةً، لأنّه يؤدّي إلى جواز وجوده وعدمه.

(١) النافلة: لغة هي الزيادة. أو الهبة، والجمع نوافل. واصطلاحًا النافلة هي العبادة المستحبة، صلاة كانت أو صومًا. وسُمِّيت كذلك باعتبار أنها زائدة عن الواجب. (حسين مرعي: القاموس الفقهي ص ٢١٠).

وبَعْد، فإنَّ كونه إرادةً ينبىء عن جنس فعل، وكذلك كونه كراهة، وكونه فعلًا يُنبىء عن وجوده على وجه، وكذلك كونه تركًا، وذلك يصحّ في الذات الواحدة. وفي ذلك صحة الفرق بين هذين الأمرين.

واعلم أنَّ أكثر ما ذكرناه يبطل قولهم إنّ إرادة كون الشيء كراهةٌ له أنْ لا يكون. ويبيّن فساده أنَّ كل معنًى تعلّق بالشيء أنْ يكون، فيجب أنْ يتعلّق به على هذا الوجه فقط؛ لأنّ تعلّقه به على وجهين يوجب كونه مختلفًا في نفسه، على ما سلف قولنا فيه.

[توضيح الفرق بين جنس الإرادة وجنس الكراهة]

على أنَّ سائر ما يبطل به القول بأنَّ الإرادة تتعلّق بأنْ لا يكون الشيء وكذلك الكراهة، يُبْطل هذا القول. على أنه كان يجب في الأشياء المتضادّة، إذا أراد كون أحدهما أنْ يكون كارهًا لئلّا يكون، وإذا أراد أنْ لا يكون الآخر أن يكون كارهًا لكون هذا، وهذا يوجب كونه مريدًا للشيء كارهًا له على وجهٍ واحد؛ وهذا مُحال. على أنَّ إرادة الشيء لو كانت كراهةً لضدِّه لأدّى إلى أن يصح أنْ يكره ما لا يعتقده، ولا يعلمه على وجه، بأن يريد ما يعلم ولا يعتقد تركه؛ وهذا مُحال. أو يقال: إنَّ هذه الإرادة لا تكون كراهةً لتركها، والحال هذه، وما يوجب ذلك فيها يوجب ذلك في كل إرادة؛ لأنه لا يصح أنْ يقال: إنَّ ذلك يجب فيها إذا كان معتقدًا للشيء، ولا يجب إذا لم يكن كذلك؛ لأنّ تعلّقها بما يجب أنْ تتعلق به يرجع إلى جنسها، فما يمنع من تعلّقها يجب أن يمنع من وجودها أصلًا. ويفارق حالها حال ما تتعلق بما لا نهاية له نحو القدرة؛ لأنّ خروجها من أن تكون متعلّقة ببعض المقدورات إنما لم يمنع من وجودها؛ لأنّ المُراعى فيها لجملة ما تتعلّق به دون الأجزاء، كما نقوله في كون الجملة حيّة. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

وصحة ما قدَّمناه يبيّن أن جنس الإرادة غير جنس الكراهة، وأنهما يتضادّان إذا تعلّقا بالشيء الواحد على وجهٍ واحد؛ لأنه يستحيل كون الواحد منّا مريدًا لكون الشيء كارهًا لكونه، كما يستحيل كونه عالمًا بالشيء جاهلًا

به، وكونه مريدًا للشيء كارهًا لكون غيره يصح؛ لأنه لا تضادَّ بين إرادة الشيء الواحد، وكراهة تركه لتعلّقهما بمعنيَيْن غيرين. وكذلك القول في إرادة الشيء على وجه، وكراهته على وجهٍ آخر؛ لأنّهما في أنّهما لا يتضادّان بمنزلة العلم بالشيء على وجه والجهل به على وجهٍ آخر، وهذا بيِّن بحمد الله.

فصل في أن المُريد لا يكون مريدًا بالإرادة لأنه فعلها

[بيان عدم مشروطية إرادة المُريد بفعله]

قد بيَّنا من قبل أنَّ للمريد منّا بكونه مريدًا حالًا وحُكْمًا، وأنَّ العلم بأنه كذلك غير العلم بالإرادة، فيجب أنْ لا يكون مريدًا بها لأنه فعلها؛ لأنّ الفاعل ليس له بكونه فاعلًا حالٌ، لأنه لو كان له حال بكونه فاعلًا، لوجب كونها معقولة. وفي علمنا بأنَّ الفاعل متى عَلِم وجود مقدوره من جهته، علم فاعلًا، دلالة على فساد هذا القول. على أنّه كان يجب أن يَستحيل كونه فاعلًا للضدّين في حالٍ واحدة، لأنه كان يجب أن يوجبا كونه على حالين ضدّين، وذلك يستحيل. ألا ترى أنَّ العلم والجهل لما أوجبا كونه على حالين استحال وجودهما جميعًا، وفي صحة كونه فاعلًا للضدّين في حالةٍ واحدةٍ، دلالةٌ على بطلان هذا القول.

وليس له أنْ يقول: إنَّما يفعل ضدّين في محلَّين، نحو أنْ يحرك إحدى يديه ويسكن الأخرى، وهما متى كانا بهذه الصفة لا يتضادّان في الحقيقة، وذلك أنّهما وإنْ تغاير محلّهما، فيجب مِنْ حيث أوجبا كون الجملة الواحدة على حالين ضدّين بمنزلتهما لو حلَّا في محلٍّ واحد؛ كما نقوله في العلم والجهل، فلو كان مريدًا بالإرادة لأنه فعلها، كان لا يمتنع أن يفعل الإرادة للشيء والكراهة له على وجهٍ واحد في محلَّيْن؛ وفي استحالة ذلك دلالة على أنه إنَّما حصل مريدًا بها، من حيث أوجبت له حالًا، وأنها لو كانت من فعل غيره فيه، لوجب كونه مريدًا، كما يجب إذا كانت من فعله، وأنَّ حالها في ذلك حال العلم الذي أوجب كون مَنْ حلَّ في قلبه عالمًا كان هو الفاعل له، أو القديم تعالى. على أنه لو كان مريدًا بها لأنها فعلها فقط، لما صحَّ أنْ يضطر

الواحد منّا إلى العلم بأنه أو غيره مريد. وفي علمنا بأنَّا نضطر إلى كوننا مريدين، وكون غيرنا مريدًا، دلالةٌ على فساد هذا القول.

[بيان أن المُريد إنما صار مُريدًا بالإرادة لا من حيث فِعْلها]

وليس له أنْ يقول: لا يمتنع أن يعلم المريد فاعلًا للإرادة ضرورةً، فلذلك صحَّ ما قلتم؛ وذلك لأنّ العلم بأنَّ الفاعل فاعلٌ للشيء، أيُّ شيءٍ كان، هو علم بأنه محدث له. وذلك لا يصحّ إلا باستدلال، على ما بيّناه من قبل في هذا الكتاب.

فإنْ قيل: إذا صحَّ أنْ تعلموا المتكلم متكلّمًا باضطرار، وإنْ كان متكلّمًا لأنّه فعل الكلام، فجوِّزُوا مثله في كونه مريدًا.

قيل له: إنّا لا نعلم المتكلم متكلّمًا إلّا باكتساب، والذي نعلمه ضرورةً هو وجود الكلام في ناحية فمه، ووقوعه بحسب قصده. فأمّا أنه المحدث له والفاعل، فإنَّما نعلمه باكتساب؛ ولا يصحّ ذلك في الإرادة؛ لأنّ العلم بها وبوقوعها بحسب حال المريد قد لا يحصل ألبتّة، ومع ذلك نعلمه مريدًا، وذلك يوجب صحة الفرق بين الأمرين.

فإنْ قيل: أفلستم تَعلمون غيركم مخاطبًا لكم ضرورةً، وإنْ كان إنَّما يحصل مخاطبًا لأنّه فعل الخطاب، فجوِّزوا مثله في كونه مريدًا؟

قيل له: إنَّ المخاطِب إنَّما نعلمه قاصدًا بالكلام نحونا ضرورةً، فأمّا أنه الفاعل للخطاب، فبالدليل نعلمه، كما قلناه في كونه متكلّمًا. ولذلك يصح أنْ يعتقد العاقل في المتكلّم أن الجنّي يتكلّم على لسانه بما لم يعلمه فاعلًا للكلام ضرورةً.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض المسائل(١): إنَّ المخاطِب إنما صار مخاطَبًا لقصده بالكلام نحو المخاطب؛ لا لأنه فعله، فيجب على هذا

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

القول أنْ يصحّ أنْ يعلم باضطرار أنه مخاطَب، إلّا أنَّ الصحيح ما قاله في موضعٍ آخر من أنه الفاعل للخطاب، كما أنَّ المُخْبِر هو الفاعل للخبر؛ إذ الخطابُ من أقسام الكلام كالخبر وغيره.

على أنَّ الإرادة إذا ثبت أنه تُوجب كون المريد على حالٍ يبيّن بها من غيره، وصحَّ أنها تُوجب كونه كذلك لجنسها متى اختصّت به، فيجب متى وجد جنسها كذلك أن تُوجب كونه مريدًا من فعل أيّ فاعلٍ كان؛ لأنَّ مُوجب العِلل لا يتغيّر بالفاعلين، كما نقوله في العلم والحركة وغيرهما، ممّا يوجب الحكم للمحل أو الجملة. على أنَّ استحالة وجود الإرادة على وجهٍ توجب كونه مريدًا، إلّا في بعضٍ له مخصوص، دلالة على أنّها تُوجب كونه على حال. وذلك يمنع من القول بأنّه إنَّما صار مريدًا لأنّه فعلها؛ لأنّ ما يستحقّه من الأسماء اشتقاقًا من فعله، قد يستحقّه، سواء أوجد ذلك الفعل فيه أو في غيره. ولذلك يُوصف بأنه متكلّم إذا فعل الكلام في الصدى، كما يُوصف بذلك إذا فعله في لسانه. وإنَّما استبعد مَنْ خالف في ذلك ما قلناه؛ لأنه لم يجد في الشاهد مريدًا إلّا وهو الفاعل لإرادته، ووجد العالم قد يكون مضطرًّا ومكتسبًا، وذلك لا يوجب التفرقة بينهما، وإنَّما لم يضطرّ الحيّ منّا إلى الإرادة؛ لأنّه لو اضطرّ إليها لوجب زوال التكليف، أو تلبيس الأدلّة؛ وذلك يوجب قبح فعلها. وليس كذلك حال العلم، لأنه بالضدّ من ذلك، لأنه لولا كون الفعل لما صحَّ التكليف، للجهل بأصول الأدلّة.

وهذه الجملة تصحّح ما قلناه من أن المريد إنّما صار مريدًا بالإرادة لإيجابها كونه كذلك، لا من حيث فعلها. فإذا صحَّ ذلك فينا وجب مثله في كلِّ مريد بالإرادة. على أنَّ ما بينَّاه من قبل من أنَّ الإرادة لا تعلم باضطرار، وأنَّ العلم الأوّل هو كون العلم بكونه مريدًا، يبطل هذا القول؛ لأنه لا يصح أن يعلم الفاعل فاعلًا للشيء، إلّا بعد العلم بفعله، وتعلّقه به.

فصل في أن المحبة(١) والرّضا(٢) والاختيار(٣) والولاية(٤) ترجع إلى الإرادة(٥) وما يتّصل بذلك

[بيان أن حال المُحِبّ هو حال المُريد]

اعلم أنَّ المحبّ لو كان له بكونه محبًّا صفة سوى كونه مريدًا، لوجب أنْ يعلمها من نفسه، أو يصل إلى ذلك بدليل؛ وفي بطلان ذلك دلالة على أنَّ حال المحب هو حال المريد. ولذلك متى أراد الشيء أحبَّه، ومتى أحبَّه أراده، ولو كان أحدهما غير الآخر، لامتنع كونه محبًّا لما لا يريد، أو مريدًا لما لا يحبّ على بعض الوجوه. ألا ترى أنّ كونه مريدًا لما لم يكن كونه عالمًا، لم يمتنع أن يعلم ما لا يريد، وإنْ لم يصحّ أنْ يريد ما لا يعلم، ولا يعتقد، من حيث كان لا يصح أنْ يريد إلّا وهو عالم، كما لا يصح كونه قادرًا إلّا وهو حيّ. ولا يصح أنْ يقال إنَّ المحبة غير الإرادة، وإنَّما استحال ما ذكرناه؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منهما يحتاج إلى صاحبه، لأنّ ذلك يؤدّي إلى فساد طريق العلم بكونهما غيرين، بل يؤدّي إلى تجويز وجود معاني كثيرة معهما سواهما، وإنْ لم يصح أنْ يعلم ذلك، وفي هذا من التجاهل ما لا خفاء به.

---

(١) المحبَّة: هي إرادة نفع الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠١). إرادة الخير بالمحبوب والمرضيّ. (أصول الدين للبغدادي). ومتى تعلَّقت (الإرادة) بمنافع تصل إلى الغير، سُمِّيت محبّة... وتسمَّى كراهة وصول مضرَّة إليه بأنها محبَّة. (الرسائل العشر ص ٧٦).

(٢) الرضا قيل: إنه الإرادة. وقيل: إنه ترك الاعتراض (تلخيص المحصّل ص ١٦٩؛ وشرح العقائد النسفية ٢/ ٧٥). ويرى القاضي عبد الجبار أن الرضا هو في إرادة الشيء إذا وقع على الوجه الذي أراده. (المغني ٦/ ٢٤٣).

(٣) الاختيار: هو وقوع الفعل لا على وجه الإلجاء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١).

(٤) الولاية: هي الاطّلاع على الحقائق الإلٰهية؛ من معرفة ذاته وصفاته وأفعاله على نحو الشهود. (شرح المصطلحات الفلسفية ص ٤٠٢).

(٥) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدّاعي عن الصّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السَّويَّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجَّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

فإنْ قيل: إنَّما لم يجب كونه محبًّا لما يريده؛ لأنّ الإرادة تحتاج إلى المحبة، أو وجودها مضمن بوجود المحبّة.

قيل له: فيجب جواز وجود المحبّة، وإنْ لم توجد الإرادة، كما يصح وجود الحياة بلا علم. ويجب أنْ يجوز وجودها مع المحبّة وضدّها، كما يصح وجود الجوهر مع الكون وضدّه. وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله.

[المحبة هي الإرادة ومقالة لأبي علي]

وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أنّ ما ينفي المحبة إذا كان ينفي الإرادة على طريقةٍ واحدة، وما لا ينفي أحدهما إذا كان لا ينفي الآخر؛ وفي ذلك دلالة قويّة على أنَّها هي المحبّة، وهذه الدلالة لا تتمّ إلّا بعد بيان فساد القول، بأنَّ أحدهما يحتاج إلى الآخر على وجهٍ لا يصح أن ينفكّ منه، وقد بيَّنَّا فساد ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: جوِّزوا أن تكون الإرادة مضمنة بالمحبّة، وهي محتاجة إلى الإرادة، فلذلك لا يعرّى أحدهما من الآخر؛ كما نقوله في الجوهر والكون. وذلك لأن إنما صحَّ فيهما من حيث ثبت الجوهر والكون جميعًا، وأنه يوجد على أحوال لا تنفكّ من كونه على أحدهما، ولا يصح كونه كذلك إلّا لمعنًى، وذلك لا ينافي الإرادة والمحبّة. على أنَّ المحبة لو انتفت بضدِّها، كان يجب كونه مريدًا في الحالين، كما أنَّ الجوهر يصحّ وجوده مع الكون وضدّه. ومتى قال إنها يستحيل أنْ توجد إلّا مع المحبّة، ويستحيل وجودها إلّا مع الإرادة، فقد قال بأنّ كل واحدٍ منهما يحتاج إلى صاحبه، وزال أمر التضمين عنه. وفي ذلك ما قدَّمناه من الفساد.

فإنْ قال: أفَليس الرجل يحبّ زيدًا، وإنْ استحال أن يريده؟ لأنّ الإرادة لا تتعلّق بالباقي، وذلك يبيّن أن أحدهما غير الآخر. ولذلك يصحّ أنْ يقال إنّي أحب زيدًا، ولا يجوز بدلًا منه أنْ تقول: أريد زيدًا.

قيل له: إنَّ الواحد منّا في الحقيقة لا يحبّ زيدًا، وإنما يحبّ منافعه؛ لكنهم استجازوا حذف ذكر المحبوب من الكلام بالتعارف، ولم يستجيزوا مثله في الإرادة، وإلّا فالمحبة إنَّما تعلّقت بمنافعه دونه كالإرادة. ولذلك يستحيل

كونه محبًّا له من غير أن يريد منافعه، ولو كانت غير إرادة منافعه، لم يمتنع ما ذكرناه فيها.

فأمّا إطلاق القول بأنْ زيدًا يحب عَمْرًا، والامتناع من القول بأنّه يريده، فلا تعلّق به؛ لأنّ العبارات لا تؤثّر في المعاني. وإنما تجوّزوا بذلك في المحبة، دون الإرادة، على ما ما قدّمناه. ولا يمنع ذلك في اللّفظتين، وإن أفادا معنًى واحدًا، كما كَنَوْا بلفظة الغائط عن قضاء الحاجة، ولم يكنوا بقولهم: خبث، من مكان مطمئنّ من الأرض، عن ذلك.

[بيان أن الله إذا صحّ كونه مُريدًا فيجب كونه مُحِبًّا ومقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّ في قولهم أحبّ زيدًا، زيادة فائدة على قولهم: أُريد منافعه، لأنّهم لا يُطلقونه إلّا إذا أرادوا منافعه، ولم يريدوا شيئًا من مضارِّه، وذلك لا يُفهم من قولهم: أُريد منافعه؛ فكأنَّهم أقاموه مقام قول القائل: إنّي أُريد منافعه، ولا أُريد مضارّه. ولذلك لو أظهروا ذكر المحبوب، لكان الكلام أكشف. وفي ذلك دلالة على أنَّ في الكلام حذفًا صار مجازًا لأجله، وإنْ كان بالتعارف ينكشف المراد به.

فأمّا قول القائل: أحبّ اللَّحم، وأحبّ جاريتي؛ فعند شيخنا أبي هاشم رحمه الله قد يقال ذلك بمعنى الشهوة مجازًا، وإنْ كان شيخنا أبو علي رحمه الله يقول إنه حقيقة. والمراد به أنه يريد أكل اللَّحم، والاستمتاع بالجارية. وعلى كِلَا القولين لا يقدح فيما أصّلْناه؛ فثبت بهذه الجملة أنَّ كل مَنْ جازت عليه الإرادة، جازت عليه المحبّة، وأنه تعالى إذا صحَّ كونه مريدًا، فيجب كونه محبًّا، وكل ما صحَّ أنْ يريده صحَّ أنْ يحبّه، وكل ما أوجب قبح محبّته، أوجب قبح إرادته.

[بيان أن الرِّضا هو إرادة الشيء
وتفضيل القاضي مقالة أبي هاشم على مقالة أبي علي]

فأمّا الرّضا[١]، فهو إرادة الشيء، وإنْ كان لا يسمّى بذلك إلّا إذا وجد المراد؛ ولذلك يقال فيه تعالى إنه راضٍ بالإيمان إذا وقع من زيد، ويقال في

(١) راجع الحاشية (٢) ص ٥٩.

المراد إنّه رضًا توسّعًا، ومرضيٌّ به في الحقيقة. وقد يقال: إنه تعالى راضٍ عن المؤمن على غير هذا الوجه، ويُراد به: أنه يريد تعظيمه وتبجيله، ويستحقّ الثواب من جهته. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم: إنَّ الرّضا بالفعل يخالفه الرّضا عن الفاعل، وأنه تعالى يرضى عن الفاعل ويسخط بعض أفعاله؛ كالصغير الواقع من الأنبياء، ويرضى بعض أفعاله، ويكون ساخطًا عليه. وإنْ كان شيخنا أبو علي رحمه الله يمتنع من ذلك، ويجعل الباب فيهما واحدًا، ويحيل كونه راضيًا عنه وساخطًا لفعله، أو راضيًا ببعض أفعاله وساخطًا لبعض، ويجعل الرّضا كمال وقوع مراده، وكما لا يصحّ أن يرضى ببعض أفعال الله، ويسخط بعضًا آخر؛ فكذلك من جهته. ويقول: مَنْ لم يفعل كلّ مراده، لا يكون مرضيًّا له، لا يصح أن يرضيه بفعل ويسخطه بفعلٍ سواه.

والذي قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أوْلى، لأنه لا يُعْقل في كونه راضيًا بالفعل إلّا أنه وقع بحسب إرادته. ولا يمتنع أن يريد فعلًا منه ويكره آخر، ويتعلّق من جهته، فيكون راضياً بأحدهما ساخطًا بالآخر. ولو صحّ كونه مستحقًّا للثواب والعقاب، لم يمتنع أن يكون راضيًا عنه، وساخطًا عليه. وإنما امتنعنا فيه لامتناع ما قدَّمناه. ولذلك يصح كونه تعالى راضيًا عن المؤمن وإن سخط ما فعله من الصغائر. ولذلك يصح كونه راضيًا عن الميت، وإنْ استحال وقوع فعل يرضاه منه. وإنما لا يصح أنْ يرضى ببعض ما يفعله تعالى، ويسخط بعضه؛ لأنّ طريق الرّضا لجميع أفعاله واحد، وإنْ كان لا يمتنع ذلك في الحقيقة على ما أصَّلناه. وإنْ كان لا يقال فيمن سخط بعض أفعاله، أنه راضٍ بقضاء الله، من حيث كان إطلاق ذلك يقتضي الرّضا بجميعه، وترك الجزع من بعضه، والامتناع من سخط شيءٍ منه. فكل ذلك يبيِّن أنَّ هذ الوجه أوْلى من الأول. وإنما قلنا في الرّضا إنه الإرادة، لأنّه لو كان غيرها لم يمتنع أنْ نرضي الشيء، وإنْ لم نُرِدْه على وجه، أو نريده ويقع على ما أراده، ولا نرضى به على وجه. فإذا بَطُل ذلك صحّ أنه الإرادة. وليس يجب أن يكون غير الإرادة، من حيث لا يسمّى بذلك، إلّا إذا وجد المراد؛ لأنّ الإرادة لا تسمّى قصدًا إلّا والمراد موجود. ولا يدلّ ذلك على أنَّ القصد سواها. ولا يبعد أنْ يستحقّ الشيء اسمًا إذا حصل متعلّقه موجودًا أو معدومًا. ولذلك لا تُسمّى الحروف

خبرًا، إلّا عند وجود آخرها وتَفَضِّي ما تقدَّم منها، ولا الخروج خروجًا إلّا إذا تقدَّمت الحركة الأخيرة حركات.

[الاختيار هو إرادةُ ما تم إيثاره على غيره وشرط أبي علي]

فأما الاختيار[١]، فهو إرادة، وإنْ كان إنّما يُوصَف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره. ولو فعل فينا تعالى إرادةَ الشيء، واضطرّنا إليها، لم يُسمَّ اختيارًا؛ لأنَّ معنى الإيثار بها لا يقع، وإنَّما يصح ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المُراد. وقد شرط شيخنا أبو علي رحمه الله في ذلك أنْ لا يكون مُلْجَأ إلى ما يفعله؛ لأنه إذا حصل بهذه الصفة، لم يُسمّ مختارًا؛ لأن الاختيار كالضدّ للإلجاء. وهذا وإنْ كان في التعارف يجري على ما قاله في الأغلب، فلا فصل بين الملجأ وبين غيره متى آثر الشيء على ضدِّه، في أنه يُوصف بذلك. ألا ترى أنَّ المشاهد للسبع إذا ألجأه الخوف من افتراسه إلى الهرب، أنه يختار سلوك طريقٍ على غيره، كما يختار ذلك مع زوال الإلجاء. ولا يمكن أن يقال إنَّ ذلك إنّما ألجأه إلى أنْ لا يقف فقط، فلذلك صحّ ما قلتموه. وذلك أنَّ الإلجاء إلى أنْ لا يقف، هو الإلجاء إلى الهرب؛ لأنّ الغرض هو التخلّص مما يخافه، وذلك لا يتمّ بأنْ لا يقف إلا بأن يهرب مع ذلك، وذلك يصحّح ما قدَّمناه. وقد يقال في نفس المختار إنه اختيارٌ على طريق التوسّع، فيقال: إنَّ المشي اختياره، والأكل اختياره، والحقيقة ما قدَّمناه.

فأمّا الإرادة إذا تقدَّمت الفعل، وكان عزمًا لم تُسمَّ بذلك؛ لأنَّ معنى إيثار الشيء على ضدِّه بها لم يقع. فأمّا إرادة المسبّب إذا قارن السبب أو إرادةُ جملة من الفعل تقتضي وقوعها على وجه، فقد يسمّى اختيارًا؛ لأن المسبّب قد صار في حكم الواقع بوجود مسبّبه، فما قارنه من إرادة المسبّب نفسه، وجملة الخبر قد صار فيما تؤثر فيه الإرادة كالشيء الواحد، فما قارن أوّله كأنه مقارنٌ لجميعه. وإنما قلنا إنه الإرادة لأنّه لا يكون مريدًا للفعل في حالٍ إلّا وهو مختارٌ له، ولا يكون مختارًا له إلّا وهو مُريد. فقد صحَّ أنَّ أحدهما هو الآخر، ولما

---

(١) راجع الحاشية (٣) ص ٥٩.

قدَّمناه لا يُقال في إرادة فعل الغير أنها اختيار؛ لأن المريد لا يجوز أن يُؤْثر فعل غيره، فكذلك لا يجوز أن يختاره.

[الولاية هي إرادة الثواب]

فأمّا الولاية(١)، فإنّها إرادة الثواب والتعظيم والتبجيل والأمر بذلك. ولذلك يُقال إنه تعالى: وليّ المؤمنين، ومُوالٍ لهم. وإنّما يقال في الواحد منّا إنه مُوالٍ لله تعالى، إذا أراد تعظيمه وتبجيله، ومُوالٍ للمؤمنين إذا أراد لهم ضروبًا من المنافع في الدِّين مِنْ نُصْرة فيه، وذَبٍّ عنه، وما شاكله.

[بيان أن القصد والإيثار والعَزْم، إرادة]

فأمّا القصد(٢)، فهو إرادة فعل الإنسان في حاله أو حال مسبّبه.

وأمّا الإيثار(٣)، فهو إرادة الشيء الذي يختاره على غيره، وقد يقال إنه آثر الشيء إذا فعله من غير منع، وإنْ كان في الحقيقة ما قدَّمناه.

وأمّا العزم(٤)، فهو إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدَّمته وتقدَّمت سببه، ولذلك لا يحسن على الله العزم؛ لأنّه إنما يحسن منّا لاستعجال السرور بها، ولتوطين النفس على فعل مرادها أو يحفظ بها من السَّهو والغفلة. وكل ذلك لا يتأتّى فيه تعالى. ومتى قدّم إرادته، فلا بدّ من أن يريد الشيء في الحال ليصير مختارًا للمُراد على ضدِّه؛ ولأنّ من حقِّ العالم بالشيء أنْ لا يفعله إلّا وهو مُريد له، فلو تقدَّمت إرادته تعالى المراد لأدّى إلى كونها عبثًا، ولذلك لم نجوِّز على الله سبحانه العزم.

---

(١) راجع الحاشية (٤) ص ٥٩.

(٢) القصد: هو إرادة من فعل القاصد. كما يقول القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف ص ٢٩١. إن كانت الإرادة مُصاحبة للفعل، سُمِّيت قصدًا واختيارًا وإيثارًا. (الرسائل العشر ص ٧٦).

(٣) الإيثار: إن كانت الإرادة مصاحبة للفعل، سُمِّيت قصدًا واختيارًا وإيثارًا. (الرسائل العشر ص ٧٦).

(٤) العزم: توطين النفس والقطع على أنه سيفعل الفعل أو لا يفعله لا محالة. وقيل: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨). وهو تقدم الإرادة على فعل على وجه تسهيل الفعل وتوطين النفس. (المعتمد في أصول الدين ص ٦٠).

فأمّا تسميتها خَلْقًا عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله؛ فلأنّها مجامعة للمراد، أو في حكم المجامعة له. وإنْ كان شيخنا أبو علي رحمه الله لا يسمّيها خَلْقًا، ويجعل الخَلْق عبارةً عن المخلوق، كما يقولانه في الفعل والمفعول. وإنما تسمّى عداوة متى كانت إرادة لوصول المضارّ إلى المعادي. وقد تسمّى غضبًا إذا كانت إرادة لمضارّه؛ فعلى هذا السبيل إجراء الكلام في هذا الباب.

فصل في أن السخط[1] هو الكراهة وما يتّصل بذلك

[بيان أن السخط هو الكراهة]

اعلم أنَّ الواحد منّا يعلم أنه إذا كره الشيء فقد سَخِطَه، وإذا سَخُطَه فقد كرهه؛ فيجب أنْ يكون السَّخط هو الكراهة، بمثل الطريقة التي بينًّا بها أنَّ الإرادة هي المحبة. ولذلك ما أخرجه من كونه ساخطًا، يُخرجه من كونه كارهًا، ولذلك كلّ ما قَبُح منه أن يكرهه قَبُح منه أن يَسْخَطه. وما حَسُن أحدهما فيه، حَسُن فيه للآخر. ولا يكاد يقال سخط فعل نفسه، لأنّه لا يقع منه مع كراهته له، إلّا أنْ يكون مضطرًّا إلى ذلك. وقد بينّا أن ذلك لا يُعْتَدُّ به، وفعل غيره قد يقع مع كراهته، كوقوعه مع إرادته. فصحَّ أنْ يقال: إنه سخط فعل غيره، كما يقال إنّه رَضِيَ فعل غيره. والقول في أنَّ السَّخْط للفعل غير السخط على الفاعل، كالقول فيما قدَّمناه في الرّضا، فلا معنى لإعادته.

[بين السخط والغضب]

وأمّا الغضب[2]، فقد تعلّق بالفعل والفاعل، فمتى علق بالفعل فالمراد به وقوعه على ما كُرِه. فلذلك يقال: إنّه تعالى غَضِب من كُفْر الكافر وسائر

---

(١) السّخط: هو نفس الكراهة للشيء. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). والكراهة تسمَّى أيضًا سُخطًا إذا تعلّقت بفعل القبيح من المكلّف؛ غير أنها لا توصف بذلك إلّا إذا وقع ما كرهه. (الرسائل العشر ص ٧٧).

(٢) الغضب: إرادة الضّرّ. وتغيّر الطبع ونفور النفس. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨). وغليان دم القلب طلبًا للانتقام. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩).

معاصيه. وأما إذا عَلِق بالفاعل، وقيل: إنه غَضِب عليه، فالمراد بذلك أنه يريد ذمّه، والاستخفاف به، ووصول المضارّ إليه.

[جواز الغضب على الله واستحالة الغيظ والأسف ومقالة لأبي علي]

وأمّا وصفه سبحانه بأنه يبغض الكافر، فالمراد به ما قدَّمناه. وقد بيَّن شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء والصّفات[1] أنه تعالى يجوز عليه الغضب، وإن استحال عليه الغيظ والأسف. وبيّنٌ أنَّ الغضب يرجع في الحقيقة إلى الإرادة أو الكراهة، وأنَّ الغيظ يقتضي تَغَيُّر جسم المغتاظ، والأسف يُنْبىء عن حسرة تلحقه، وذلك لا يصح إلّا فيمن كان جسمًا يجوز عليه المضارّ، ويتعالى الله عن ذلك. ويؤوّل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزّخرُف: الآية ٥٥]، على أحد وجهين إمَّا أنْ يُراد به: أغضبونا، من حيث كان في الأغلب يلحق الغضبانَ منّا ضربٌ من التأسّف، والمتأسّفَ ضربٌ من الغضب، أو يُراد بذلك آسفوا رسلنا، فذكر نفسه، وأراد غيره.

فصل في أن السّهو لا يضادّ الإرادة والكراهة وأنه لا ضدّ لهما ولا تضادّ في كلٍّ نوعٍ منهما

[بيان أن السهو يُنافي العلم ولا ينافي الإرادة]

اعلم أنَّ السّهو إنْ كان معنًى، فإنَّما ينافي العلم والاعتقاد، فأمّا أنْ ينافي الإرادة فلا، لأنّه لونًا ناهًا مع نفيه للعلم لأدّى إلى كونه نافيًا لشيئين مختلفين غير متضادّين، وذلك لا يصح على ما قدَّمناه في باب الصِّفات، فيجب أن يكون منافيًا للعلم دون الإرادة. يبيِّن ذلك أنّه لو كان مُنافيًا لها لصحَّ وجود كلّ واحدٍ منهما على وجهٍ ينافي الآخر من غير واسطة، حتى كان يصح من زيد أنْ يريد ما ينهى عنه، وتنفي الإرادة السَّهو. وفي بطلان ذلك وحاجته في كونه مريدًا إلى حصول علم أو اعتقاد ينفي السهو، دلالةٌ على أنَّ السَّهو إنما ينفي ما تحتاج الإرادة إليه، كما أنَّ الموتَ ينفي ما يحتاج العلم إليه من الحياة، لا أنه ينفيه. وإنما لم يجز وجود الإرادة مع السَّهو، لكونه مُنافيًا لما يحتاج إليه من

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

العلم والاعتقاد، أو لكونه مخرجًا له عن الحال التي معها يصحّ كونه مريدًا نحو كونه عالمًا ومعتقدًا.

فإن قيل: لو لم تكن الإرادة مضادّةً للسَّهو لم يجب في الفاعل لما يعلمه وهو غير ساهٍ عنه، أن يكون مريدًا له. وفي وجوب ذلك دلالةٌ على أنها عاقبةٌ للسَّهو.

قيل له: إنَّما وجب فيمن يُقْدم على الفعل الذي هو غير ساهٍ عنه، أنْ يكون مريدًا له، لأنَّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى إرادته، وما صُرِف عنه يَصْرف عن إرادته. ولذلك يصح أن يَعلم الإرادة ويَفعلها، وإنْ لم يَفعل المراد، إذا كان كالممنوع منه. ولذلك يصحّ أنْ يَعلم الشيء، ويخرج من أنْ يكون ساهيًا عنه، وإنْ استحال أنْ يريده، نحو العلم بالماضي، والباقي، والقديم سبحانه. وهذا أحد ما نُعَوِّل عليه في ذلك، لأنّها لو ضادّت السَّهو لم يصح أن لا تتعلّق بكلّ ما يتعلّق السَّهو به؛ لأنّ ذلك واجبٌ في كل معنيَيْن تعلّقًا بغيرهما. وفي فساد ذلك دلالةٌ على بطلان هذا القول.

وبعد، فقد يَعلم ما يَفعله من الإرادة نفسها، ولا يَسْهو عنها، ولا يجب كونه مريدًا لها؛ لأنَّ الواحد منّا يعلم من نفسه أنّه يريد المراد، ولا يريد الإرادة. ولو وجب أن يريدها، لأدّى إلى وجود ما لا نهاية له، أو أن ينتهي إلى إرادة ضرورية. والواحد منّا يعلم أنّ إرادته تحصل بحسب دواعيه كمراداته، وأنها لا تنقسم كانقسام العلوم، فكيف يدّعي أنّ فيها إرادة ضروريّة؟ وهذا كلّه لو ثبت كون السَّهو معنًى، على ما يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وثبت أنه يتعلق بالحيّ، فكيف وقد وقف فيه، فأجاز أن يكون منافيًا لما يحتاج العلم إليه؟ وكيف، والأَوْلى عندنا أنه ليس بمعنى؛ لأنّه لا يعقل للسَّاهي حالٌ سوى كونه غير عالم ولا مُعتقد للشيء الذي قيل إنّه سها عنه؟ وإنَّما يوصف بذلك فيما يصحّ أن يعلمه بالعادة، فلا يجب أن يقال في غير ذلك إنه ساهٍ عنه. ولا يكاد يُستعمل ذلك إلّا فيما يصح أن يعلمه باضطرار، إذا خرج من كونه عالمًا به، أو في حكم العالم. وهذا يبطل قولهم: إنه تعالى إذا لم يكن ساهيًا عن الشيء، فيجب كونه مريدًا له؛ لأنّ السَّهو والإرادة يتعاقبان. وإنْ كان لو ثبت

ذلك، لم يكن بأنْ يكون مريدًا، أوْلى من أنْ يكون كارهًا؛ لأنَّ حالهما في معاقبة السَّهو لهما لا تختلف.

[بيان أن السهو لا يُنافي الكراهة]

ولا يصحّ أنْ يقال: إنَّ الإرادة هي الكراهة، لما قدَّمناه من قبل، وإذا صحَّ أنه لا ينفي الإرادة، وجب أن لا ينفي الكراهة؛ لأنَّ ما يضادّ الشيء يجب أنْ لا يضادّ ضدّه. وإنما قلنا إنه لا ضدّ للإرادة والكراهة؛ لأنّه لو كان لهما ضدّ، لوجب أنْ يعقل باضطرار أو اكتساب. وفي فَقْد ذلك دلالة على صحّة ما قلناه. ولا يمكن أن يدّعي لهما ضدًّا ثالثًا، وهو الإعراض عن الشيء، على ما حكاه شيخنا أبو هاشم رحمه الله، عن أبي عليّ رحمه الله، وأنّ ذلك مما يعلم الحيّ من نفسه؛ لأنّ الواحد منّا لا يعلم ذلك من نفسه ولا يفصل بين حاله فيما يريده ولا يكرهه، مما يصحّ ذلك فيه، وبين ما لا يريده ولا يكرهه، مما يستحيل ذلك فيه. فلو جاز والحال هذه ادّعاء ضدٍّ ثالث، لجاز ادّعاء رابع وخامس، ثم كذلك إلى ما لا يتناهى؛ وهذا تجاهل.

فإنْ قال: نعلم ذلك باستدلال، وهو أنَّ المحلّ لا يخلو مما يحتمله، فلولا أنَّ لهما ضدًّا ثالثًا لما صحَّ أنْ يخرج من كونه مريدًا لتصرّف الناس وكارهًا له.

قيل له: إنَّ خلوّ المحلّ مما يحتمله جائزٌ عندنا، وقد دللنا عليه من قبل، وفي ذلك سقوط ما عوَّلت عليه.

فأمّا نوع الإرادة، فلا تضادّ فيها، على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله آخرًا. وقد كان يقول من قَبْل إن إرادة الضدّين تتضادّ، وهو مذهب شيخنا أبي علي رحمه الله، وعوَّلا في ذلك على امتناع وجودهما من العالم بالضدَّيْن؛ فلولا تضادّهما لم يمتنع ذلك، كما لا يمتنع في إرادة المختلفين والمثلين. والذي قاله آخرًا في نقض يحيىٰ بن أصفح من أنّهما لا يتضادّان واضحٌ، وإنْ تعلّقتا بالضدَّيْن، لوجوه: منها أنَّ المعتقد في الضدَّيْن أنهما مختلفان ووجودهما معًا يجوز يصحّ أن يريدهما، ولو كانتا ضدَّيْن لم يؤثر في صحة وجودهما معًا

الاعتقاد، كما لا يؤثّر في وجود سائر المتضادّات. ومنها أنها لو تضادّتا وقد ثبت أن إرادة الشيء تنافي كراهته، ولا تنافي كراهة ضدِّه، بل هي مخالفة له، لأدّى إلى كون الشيء الواحد باقيًا لسببين مختلفين غير ضدَّيْن؛ لأنّه يوجب أنْ تكون إرادة الشيء منافيةً لكراهته وإرادة ضدّه. فإذا بَطُل ذلك بَطُل ببطلانه ما أدَّى إليه. ومنها أن الشيء إنما يضادّ غيره إذا كانا مما يتعلّقان بغيرهما، متى تعلّق بمتعلّقه، بالعكس مما نعلّق به اعتبارًا بالقدرة والعجز، والعلم والجهل. ومتى تعلّقا بغيرين لم يصحّ تضادّهما سواء كانا مختلفين أو ضدَّين. وذلك يمنع من تضادّ إرادتي الضدَّيْن.

[بيان أن إرادتي الضدّين لا تتضادّان]

على أنَّ الواحد منّا يجد من نفسه أنه يريد من غيره الخروج من بابي البيت على سواء، ولو كانت ضدَّيْن لما صحَّ وجودهما على وجه. وإنما لا يصح من الواحد منّا أنْ يريد الضدّيْن من فعل نفسه، إذا عَلِم تضادّهما؛ لأنّ ما يدعو إلى الإرادة يدعو إلى المراد، فإذا لم يصح مع علمه بتضادّهما حصول الدَّاعي إلى فعلهما، لم يصح حصول الدَّاعي إلى فعل إرادتَيْهما. ولذلك لا يصح أنْ يريد المختلفين، إذا علم أنّهما لا يوجدان كالتأليف في الافتراق، ولا يدلّ ذلك على تضادّ إرادتهما. ولذلك يصحّ منه أن يريد من مُخْبره فعلين ضدَّين على جهة التكليف، على ما ذكرناه في الخروج من البابين.

فأمّا الإرادتان إذا تعلّقتا بمثلين[١]، أو مختلفين[٢]، أو بالشيء الواحد على وجهين، فالقول بأنّهما لا يتضادّان ظاهر. ولو حصل للشيء الواحد صفتان تتضادّان عليه على البدل يجوز أن يقع عليهما، لوجب تضادّ الإرادتين المتعلّقتين به على قول مَنْ يحكم بتضادّ إرادة الضدَّيْن، ولا يجب تضادّهما على ما نصرناه.

(١) المثلان: هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك. (الحكمة المتعالية ٧/ ١٠١).

(٢) المختلفان: هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة. (شرح المواقف ص ١٦٢).

[مقالة أبي هاشم في اعتقاد الضدّين]

فأما اعتقاد الضدَّيْن، فقد نصّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على أنَّ سبيلهما سبيل إرادتي الضدَّيْن في أنّهما لا يتضادَّان. وكلك يجب في اعتقادي كون الذَّات الواحدة على صفتين ضدَّيْن على مذهبه الآخر.

فأمّا الإرادة والكراهة، فقد بينًا تضادّهما متى تعلّقا بالشيء الواحد على وجهٍ واحد. فأمّا كراهة الضدَّيْن، فالأقرب على كِلَا القولين أنَّهما لا يتضادّان؛ لأنّ ما له قيل بتضادّ إرادتي الضدَّين مفقودٌ فيهما، لأنّ انصرافه عن الضدّيْن يصح، ويصح أنْ يدعوه الدَّاعي إلى ذلك فيهما، وتقارن حالهما حال الإقدام على الضدَّيْن مع العلم بتضادّهما. فإنْ ثبت أنَّ هذا قولٌ لشيخنا أبي علي رحمه الله، أمكن أن يبيّن به أنَّ إرادتي الضدَّيْن لا تتضادّان. وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فصل في أن الإرادة والكراهة
إنما تتعلّقان بالشيء على طريق الحدوث

[بيان أن إرادة الشيء وكراهته تجوزان بعد اعتقاد صحة حدوثه]

اعلم أنَّ من حقِّهما أن يُراعى في صحة وجودهما حال الحيّ، فمتى اعتقد صحة حدوث الشيء جاز أن يريده ويكرهه، ومتى اعتقاد استحالة حدوثه امتنع ذلك عليه، وحُكْمهما في ذلك يفارق حكم سائر ما يتعلّق بغيره من قدرة واعتقاد وغيرهما؛ لأنّ ذلك أجمع يتعلّق بمتعلّقه على الحقيقة من غير اعتبار للاعتقاد. وإنّما كان كذلك؛ لأن الإرادة في حكم المراد. فكما أنَّ المراد لا يكاد يقع من العالم به إلا للدَّاعي، فكذلك حكم الإرادة. فلمّا كان الدَّاعي إليها مرادها، وجب أن يعلم حاله أو يعتقده، وإنْ كان بين الإرادة والمراد فصلٌ في أنَّ الإرادة لا يصح أن يريد بها إلّا وهو معتقد، لتعلّق حاله في كونه مريدًا لحاله في كونه معتقدًا. إلّا أنَّ الإرادة، وإنْ كان حُكمها ما قلناه، فهي في تعلّقها بالشيء تُراعي حال متعلِّقها. فمتى كان على صفة يصحّ تعلّقها به، لو كانت الصفة معلومةً، فكذلك إذا كانت معتقدة، ومتى كانت لا تتعلّق به إذا

كانت الصفة معلومة، لم تتعلّق به إذا كانت معتقدة. ولذلك قلنا: إنَّ مَنْ اعتقد أنَّ الأجسام تبقى ببقاء يحدث حالًا بعد حال أنه يصح أن يريده، إنْ كانت الإرادة لا تتعلّق به؛ لأنّه لا متعلّق هناك في الحقيقة، وفصّلنا بينه وبين أن نريد تجدّد الأجسام حالًا بعد حال؛ لأن هناك مرادًا في الحقيقة، وإنْ كان لا يبعد أنْ يقال: إنَّ ما لا يحدث متى اعتقد حدوثه بمنزلة ما لا أصل له في أنَّ الإرادة لا تتعلّق به، وتحصل إرادة لا مراد لها. وذلك لا يمتنع في المعاني المتعلّقة بأغيارها، كما قلناه في العلم: بأنه لا نأبى مع الله سبحانه أنه علمٌ لا معلوم له. فإذا صحّت هذه الجملة وجب الرجوع فيما يصح أن تتعلّق الإرادة به، وفي الوجه الذي يصح أن يُراد عليه، إلى اختبار حال أنفسنا. وكذلك فيما يتعذّر؛ لأنَّ المريد يعرف نفسه مريدًا ضرورةً، وهو متمكّن من أن يريد الأشياء. وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنَّ كلَّ عاقل يعلم أنه لا يصح أن يريد أنْ لا يكون الشيء، ولا الماضي والباقي، إذا عَلِمه كذلك؛ لأنه إذا اعتبر حاله وجد ذلك مُمْتنعًا. وإنما يريد ضدّ الشيء فيقال عند ذلك: إنه أراد أنْ لا يكون، ولذلك متى أراد من غيره أنْ لا يكفر، وإنّما أراد الإيمان منه، ولا اعتبار بالإطلاق في هذا الباب؛ لأنّه كما يقال: أراد أنْ لا يكون، يقال: قدر أن لا يفعل. ولم يوجب ذلك تعلّق القدرة بأنْ لا يكون الشيء، وإنّما أُريد بذلك القدرة على ضدِّه. فكذلك القول في الإرادة، بل القول فيها أبين؛ لأنّها مما يجدها الإنسان من نفسه، فلا يمتنع أن نعرف حالها بالاختبار. والقدرة يجب أن نرجع في معرفة حكمها إلى الدّليل. ولولا أنَّ ذلك على ما قلناه كان معنى الشيء لا يُحيل كونه مريدًا له.

وقد علمنا أنَّ الواحد منّا يريد الأكل، فإذا تقضّى استحال أنْ يريده وليس هناك علّةٌ سوى خروجه عنده من أنْ يصح حدوثه. ألَا ترى أنَّ علمه بالأكل في المستقبل، إذا بَقِيَ، أو وُجِد مثله بعض تقضّي الأكل، يكون عِلْمًا بمضيِّه، لما صحَّ تعلّقه بالشيء على سائر وجوهه. فقد صحَّ أنّ الإرادة لا تتعلق بالشيء إلّا على طريقة الحدوث.

قال رحمه الله: وإذا كان قول القائل: أحبّ أن لا يكفر زيد، ويسرّني أن يكفر، يُراد به أحبّ ضدّ الكفر، وأُسَرُّ به؛ وكذلك رضانا بأنْ لا يكفر رضًا

بضدِّه، وترغيبنا إيّاه في أنْ لا يكفر، وأمرنا إياه بذلك، ترغيبٌ في الإيمان، وأمرٌ به. فكذلك القول في إرادتنا أنْ لا يكفر، أنه يجب أنْ تكون إرادة للإيمان.

[إثبات أن الإرادة إنما تتعلق بالمُراد على جهة الحدوث]

قال رحمه الله: ولصحة ما ذكرناه يصح أنْ نعلم أنَّ الله تعالى لا يتحرّك ولا يزول؛ لأنَّ العلم في هذا لا يتعلق بضدّ يحدث. ولا يجوز أن يريد أنه لا يتحرك ولا يزول لمّا لم يكن هناك ضدّ حادث تتعلق الإرادة به. وكذلك لا يصح أنْ يراد به موته وفناؤه، تعالى الله عن ذلك. ولا يجوز أن يريد أن يكون قديمًا. وكل ذلك يبيِّن أنَّ الإرادة إنما تتعلّق بالمراد على جهة الحدوث. ومما يدلّ على ذلك أنّها لو تعلّقت بالشيء على غير هذا الوجه، حتى تتعلّق بأنْ لا يكون الشيء، أو بالماضي لجرت مجرى سائر ما يصح تعلّقه بأنْ لا يكون الشيء. وكلُّ شيءٍ هذه حاله، جاز تعلّقه بالماضي؛ كالاعتقاد والظنّ والتمنّي. وفي استحالة تعلّق الإرادة بالماضي دلالةٌ على أنّها في تعلّقها مقصورة على طريقةٍ واحدة؛ إذ لو تعدَّت في التعلق طريقة الحدوث، لصحَّ أنْ تتعلق بالماضي. وفي بطلان ذلك دلالة على أنها كالقدرة والشهوة في أنها تتعلق بما تتعلّق به على طريقةٍ واحدة. ولا يلزم على ذلك التمنّي، إذا أثبتناه معنًى؛ لأنّه لمَّا تَعَلَّق بأنْ لا يكون، يتعلق بالماضي كالاعتقاد. فلو تعلّقت الإرادة بأنْ لا يكون الشيء لصحّ أن يتعلق بالماضي، فكان كل شيء يتعلّق بأنْ لا يكون الشيء يتعلّق بالماضي، وكلّ ما امتنع تعلّقه بأحد الوجهين امتنع تعلُّقه بالآخر، وصار هذا طريقًا مستمرًا. فإذا ثبت امتناع تعلّق الإرادة بما يُعْلم مضيُّه، امتنع تعلُّقها بأنْ لا يكون الشيء. وقد ثبت فيها أنها تتعلق بالشيء على طريقةٍ واحدة، على ما بيَّنّاه.

[بين الإرادة والاعتقاد]

وقد ذكرنا في نقض «اللُّمع»[١] أنَّ كل شيء تجاوز في التعلّق طريقةً واحدةً، لم يقف على حدٍّ؛ كالاعتقادات. وكلّ ما تعلّق بالشيء على طريقةٍ

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

واحدةٍ فقط، لم يتجاوزه كالقدرة. فإذا عَلِمْنا استحالة كون الإرادة متعلّقةً بالأشياء على سائر وجوهها، بَطُل مساواتها للاعتقاد، وثبت أنها مقصورة في التعلّق على طريقةٍ واحدة. وبيَّنا أنّ تعلّقها بوجوه يحدث عليها الشيء، لا تعترض هذه الطريقة، لأنّها لم تخرج من أن تكون متعلّقةً بما يتعلق به على طريقةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ جميع ذلك يرجع إلى الحدوث؛ لأنّه إنما يريد حدوثه أو حدوثه على وجه، ولذلك لا يصح أنْ يريد الباقي. وبيَّنا أنَّ التمنّي لا يلزم عليه؛ لأنّ الأظهر فيه أنه ليس بمعنى، وإنما يُوصف الحيّ منا بأنه يتمنّى الشيء إذا اعتقد أنه ينتفع به، أو يدفع به مضرّةً، أو أنه قد كان كذلك، فيُورد القول الذي يسمّى تمنّيًا. فأمّا أنْ يكون معنًى في القلب فبعيدٌ. وقد دللنا على ذلك بوجهٍ آخر، وهو أن الإرادة هي التي تصحّح أمر الواحد منّا غيره بالشيء، فكلّ ما صحَّ أن يريده من غيره، صحَّ أن يأمر به؛ وما استحال ذلك فيه، استحال أن يأمر به. فإذا ثبت أنَّ أمر الواحد منّا غيره بأنْ لا يكون الشيء لا يصح، فكذلك الإرادة. ثم تعقّبنا هذا الكلام فوجدناه غير مستمرّ؛ لأنّ من شرط حُسْن الأمر أن يكون المأمور مقدورًا، والقدرة لا تتعلّق إلّا بإحداث الشيء. فلذلك لا يصح أن نأمر غيرنا بأن لا يفعل، وإنْ لم يحسن ذلك، كان بأن يقول: إنّ الإرادة تتعلّق بالشيء أنْ لا يكون، أنْ يقول بصحة ذلك، ويجعل الأمر تابعًا للإرادة. وله أن يقول: إنَّ ما يصح أن يُؤمر به، وما يمتنع، يتبع ما يصح أنْ يُراد وما لا يصح، فلا يجوز أن يستدلّ بالفرع المبنيِّ على غيره على حكم أصله. فالواجب أن يعلم حال أصله ثم يجعل الفرع تابعًا له في حكمه. وله أن يقول: إذا كانت الإرادة لا تصح إلّا مع الاعتقاد، ثم لم يجب أن تشيع شياع الاعتقاد، فكذلك الأمر، وإنْ لم يصح إلّا بالإرادة. فلا يجب أن يشيع شياعها، فلا يمتنع أن يريد ما لا يجوز أن يأمر به، كما لا يمتنع أن يعتقد ما لا يجوز أن يريد. ومما يبيِّن ذلك أنّ القول بأنَّ الشيءَ لا يكون يقتضي بقاءه معدومًا على ما كان عليه، ولو صحَّ أنْ يريد ذلك، لصحَّ أن يريد من الجماد أنْ لا يكون فاعلًا، ومن القديم تعالى فيما لم يزل أنْ لا يكون كان فاعلًا، كما يصحّ أنْ يريد مِنَ القادر أنْ لا يفعل الشيء، وفي استحالة ذلك دلالة على أنَّ الإرادة إنَّما تتعلّق بما يتحدَّد من الأحكام.

[بيان تعلق الإرادة بالخبر والذّمّ الحادثين]

فإنْ قيل: أليس يصحّ منكم إرادة ما يستحيل حدوثه إذا اعتقدتم جواز حدوثه، وذلك يبطل جميع ما قدَّمتم؟

قيل له: قد بينَّا في صدر هذا الباب أنَّ الإرادة تتبع الاعتقاد في هذا الوجه، وأنّها لا تتعلّق بذلك على الحقيقة، وإنْ صحَّ وجودها. وبينَّا أنها تخالف القدرة في ذلك، وبيَّنا العلَّة فيه، فلا وجه لإعادته.

فإنْ قيل: أليس الخبر والذمّ يحتاجان في كونهما كذلك إلى إرادة، ومع ذلك يتعلّقان بالأشياء على غير وجهِ الحدوث؟ أفما دلَّكم ذلك على بطلان ما قلتم في الإرادة؟

قيل له: إنَّ الإرادة التي بها يكون الخبر خبرًا، تتعلّق به لا بالمخبر عنه، فلذلك يصحّ أنْ نُخْبِر عن القديم، وعن الماضي والباقي؛ فكذلك الإرادة التي بها يصير الذمّ ذمًّا. فلهذا جوَّزنا استحقاق الذمّ على أن لم يفعل الواجب، كما جوَّزناه على فعل القبيح؛ لأنّ الإرادة إنَّما تتعلق بالذمّ الحادث. وإنما يحسن الذمّ من حيث عُلِم أنه لم يفعل الواجب. فإذا صحَّ أن يعلم كونه غير فاعل له، صحَّ أن يذمّ على كونه غير فاعل. فقد صحَّ أنّ الإرادة إنما تعلّقت بالخبر والذمّ الحادثين، وأنَّ ما قلته لا يقدح فيما ذكرناه.

فإنْ قيل: أليس نُفَاةُ الأعراض قد يريدون تحرّك الجسم، وإنْ لم يعتقدوا حدوث الحركة، فهلّا عُلِم بذلك فساد ما قلتموه؟

قيل له: إنهم قد اعتقدوا حدوث ذلك على الجملة، أو اعتقدوا تجدّد حال الجسم، فيصح أن يريدوا ذلك؛ لأنّه لا اعتبار باعتقاد المعاني مفصّلة في صحة الإرادة، وإنّما يُعتبر فيها بأن يعتقد المُريد حدوث أمرٍ لم يكن، كان ذلك معنى أو لم يرجع به إلى معنًى، اعتقد ذلك فيه أم لا. وإنْ كان متى اعتقد تجدّد حال، وعلم بالدليل أنَّ ذلك في الحقيقة هو حدوث معنى، فالإرادة تتعلّق به لا بغيره. ولذلك يصحّ من نُفاة الأعراض إرادة الأُمور الحادثة. وكذلك ممّن لا يخطر بباله إثبات الأعراض من العامّة وغيرهم.

فقد صحَّ بهذه الجملة بطلان قول المجبِّرة: إنَّ الإرادة تتعلّق بأنْ لا يكون الشيء، كما تتعلّق بكونه، وتسويتهم بينها وبين العلم. وقولهم: إنَّ ما علم الله سبحانه أن يكون يريد كونه، وما علم أنه لا يكون يريد أنْ لا يكون.

[إلزام شيوخ القاضي على المجبرة]

على أنَّ شيوخنا قد ألزموهم على قولهم: إنَّ إرادةَ الشيء أنْ لا يكون، هو إرادةٌ لكون ضدِّه، بأنه يجب أن يكون مريدًا للضدَّين إذا أراد أنْ لا يكون الضدّ الثالث لهما؛ لأنه ليس بأن يكون إرادة لكون أحد ضدَّيْه أَوْلى من الآخر. وهذا يُوجب القول بوجوب إرادة الضدَّيْن، مع علم المريد بتضادّهما؛ وذلك لا يجوز فضلًا عن أنْ يجب.

[اختلاف شيوخ القاضي في تعلّق الإرادة بالشيء على وجه سوى وجه الحدوث]

وأمّا تعلق الإرادة بالشيء على وجهٍ سوى وجه الحدوث، فقد اختلف شيخانا رحمهما الله في ذلك، فكان شيخنا أبو هاشم يقول: إنّ الشيءَ لا يُراد إلّا على وجه الحدوث، ولا يجوز حدوثه إلّا على وجهٍ واحد، لأنه لو صحَّ حدوثه على وجهين، لصحَّ أنْ يوجد في أحدهما، ولا يوجد من الآخر، فيكون معدومًا من أحد الوجهين كما كان معدومًا من كِلَا الوجهين قبل أن يحدث؛ وهذا يوجب صحة كون الشيء موجودًا معدومًا؛ وهذا مُحال.

قال: ولا يجب مثل ذلك في الوجوه التي لا تتناولها القدرة، فلذلك يصح أن يحدث الشيء ويوجد، ولا يحدث من حيث كان كونًا؛ لأنه من حيث كان كونًا لا يحدث، ولا تتناوله القدرة. وكان يقول: إنّ المريد إذا أراد أن يحدث الفعل طاعةً لله عزّ وجلّ، ويكره حدوثه طاعةً لإبليس، فالإرادة والكراهة لم يتعلّقا بالفعل، وإنّما تعلّقت الكراهة بالمعنى الذي به يصير الفعل طاعةً. وكان يقول: إنَّ كون الفعل حسنًا من وجهٍ، وقبيحًا من وجهٍ، إنَّما صحَّ لأنَّ الرجوع بذلك إلى معانٍ تُقارنه لا إلى نفس الفعل، ولذلك لم يجب إذا وقع على وجهٍ يقبح عليه، أنْ يكون موجودًا من هذا الوجه، ومعدومًا من حيث لم

يحصل على وجهٍ يَحْسُن عليه. وكان يفصل بين الإرادة والعلم من حيث صحَّ تعلّق الاعتقاد بالشيء على كلٍّ وجهٍ يكون عليه، وامتنع تعلّق الإرادة بالشيء إلّا على وجه الحدوث.

والذي يذهب إليه شيخنا أبو عليّ رحمه الله من أنّه لا يمتنع أن يُراد الشيء ويكره من وجهين أبْيَن. وذلك أنَّ الفعل قد يقع على وجهٍ يَقْبُح عليه، وكان يجوز أنْ لا يقع على ذلك الوجه، ولا يرجع في ذلك إلى حدوثه فقط لصحّة حدوثه، ولا يكون قبيحًا، ولا يرجع بذلك إلى حدوثه، وتناول الإرادة له، لجواز حصول ذلك، ولا يكون قبيحًا؛ فثبت أنَّ الوجه الذي له يقبح وجهٌ معقول سوى حدوثه ومقارنة الإرادة له. وقد صحَّ أنْ يريد حدوثه على وجهٍ يقبح، أو على وجه يحسُن ويكرهه على الوجه الآخر. وثبت أيضاً أنَّ الخبر إنَّما يكون خبرًا عن زيد متى أُريد إحداثه خبرًا عنه، ولو أُريد إحداثه فقط لم يكن خبرًا. فكذلك القول في الثواب والعقاب، إلى ما شاكله. فثبت أنَّ الإرادة قد تتعلّق بالشيء على وجهٍ يتبع الحدوث، وإنَّما لم يجب أن يكون معدومًا من حيث لم يحدث على أحدِ الوجهين؛ لأنَّ الوجه الذي له يقبح الفعل ليس بمنفصلٍ عنه، حتى يقال إنّه إذا لم يحصل عليه كان معدومًا، وفارق ذلك ما تلزمه المُجَبِّره في قولهم: إنَّ المقدور الواحد مقدورٌ لقادرين؛ يبيِّن ذلك أنَّا لا نقول: إنّ الشيء كان معدومًا من حيث لم يكن قبيحًا، وإنما نُثبته معدومًا من حيث لم يكن موجودًا. لكن الوجه الذي يجوز أن تُراد عليه الأفعال أو تُكره، هي الوجوه التي يصحّ أن تحصل عليها وأنْ لا تحصل. فأمّا الوجوه التي يجب كونه عليها، فإرادتها عليها لا تصحّ. ولذلك أبطلنا قول المجبّرة، حيث قالت: إنّه تعالى يريد كون السّواد سوادًا، وكون الجهل قبيحًا، إلى ما شاكله. فقد صحَّ بهذه الجملة ما أردنا كشفه في هذا الفصل.

فصل في بيان ما يصحّ أن يراد وما لا يصحّ وما يجب أن يُراد وما لا يجب

[بيان أن ما يصحّ أن يُراد هو كل أمر لا يستحيل عليه الحدوث]

اعلم أنَّ الذي يصح أنْ يراد كل أمرٍ عُلِم صحة حدوثه، ونعني بذلك أنَّ الحدوث غير مُستحيل عليه. ولذلك نجوز أنْ يراد الشيء في حال حدوثه، كما

نجوز أن يُراد قبله، وما يُعلم أنه لا يحدث لا محالة؛ لأنّ كل ذلك قد اتّفق في أنه من القبيل الذي يصح الحدوث فيه، وأنه مفارق لما يستحيل ذلك عليه. وقد يصحّ أنْ يريد حدوث الشيء على وجوه يصح أن تحصل عليها، ويصحّ أن لا تحصل، نحو كون القول خبرًا عن مُخْبِر بعينه، وكون الحركة حسنة أو قبيحة، إلى ما شاكله. فأمّا ما نعلم استحالة حدوثه، فإرادته تستحيل، وإرادة الشيء على وجهٍ يستحيل أن يحصل عليه، أو يجب أن يحصل عليه، يستحيل أيضاً.

[مقالات لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إنَّ الإرادة التي بها يكون الخبر خبرًا، هي إرادةٌ لا مُراد لها، وصحّح القول فيه. وقال في موضعٍ آخر: إنها متعلّقةٌ به، وهذا أوْلى؛ لأنَّ هذه الإرادة تؤثّر في الخبر، وينفصل بها مما ليس بخبر، فلو لم تكن متعلّقةً به، لم يصح هذا الوجه فيها.

والصّفات التي يجب كون الفعل عليها من حيث أُريد على وجهٍ آخر، لا يصح أنْ يُراد الفعل عليها. ولذلك قلنا: إنَّ المُريد إذا أراد كون القول خبرًا عن زيد معيّن، أنه لا يجوز أن يريد كونه صدقًا أو كذبًا؛ لأنّه يجب فيه أحد الأمرين من غير إرادة. فكما أنّه لا يصح أن يريد سائر ما يجب كون الفعل عليه، فكذلك لا يجوز أنْ يريد ما يجب كونه عليه إذا أُريد على بعض الوجوه. فأمّا ما يعتقده المُريد على الوجه الذي قلنا إنه يجوز أنْ يُراد أو يُراد الفعل عليه، وهو جاهلٌ بذلك، فكونه يصح، ولا تكون الإرادة إرادةً له على ما قدَّمناه. فلذلك لم نُدْخله في الكلام؛ لأنّ غرضنا بيانُ ما يصحّ أن يُراد، وما لا يصح أنْ يُراد. ولولا أنَّ الأمر على ما قلناه، كان لا يمتنع أن يريد الواحد منّا كونَ الجوهر جوهرًا، وكون السواد سوادًا؛ ولصحَّ أنْ يريد الواحد منّا أنْ لا يكون المحدث قديمًا، والقديم محدثًا، وكل ذلك يُؤذن بصحة ما قدَّمناه.

[بيان أن وجوب الإرادة مرتبط بحال المُريد]

وأمّا ما يجب أنْ يراد وما لا يجب، فالأصل فيه أنَّ وجوب ذلك لا يتعلّق بالمراد، وإنما يجب لشيءٍ يرجع إلى حالِ المريد، فما دعاه الدَّاعي إلى إيجاده

مما نعلمه، أو هو في حكم العالم به، فلا بدّ من أنْ يريده، إذا كان مخلًّى بينه وبين المراد والإرادة، ما خلا الإرادة فإنّه يفعلها مع العلم بها، ولا يجب أن يريدها. ولذلك قلنا: إنَّ الناظر لا يصح أنْ يريد ما يتولّد عن نظره، لأنه لا يعلمه، ومتى علم بالسَّبْر كون النظر مولّدًا على الجملة للاعتقاد أو العلم، صحَّ أنْ يريده. وإنّما قلنا: إنَّ العالم بالمراد يجب أنْ يريده، لأنه إنما يفعله وحاله هذه؛ لأنَّ الداعي يدعوه إلى إيجاده. وما دعاه إلى ذلك يدعوه إلى إرادته، كما أنَّ ما ألجأ إلى الفعل يلجىء إلى إرادته، وما ألجأ إلى أنْ لا يفعل الشيء، يلجىء إلى أنْ لا يُراد، وما صَرَف عن الفعل يَصْرف إلى إرادته؛ فصحَّ أنَّ الإرادة والمراد كالشيء الواحد في هذا الوجه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّ وجوب كون العالم مريدًا لما يفعله من المراد، أصلٌ يُعرف بالامتحان، ولا يحتاج إلى حَمْله على غيره، كما أنَّ تعذّر الفعل على الممنوع أصلٌ.

[مفارقة حال الإرادة لحال المراد في الوجوب]

وقال: لو لم يجب أنْ يكونَ مريدًا لما يفعله، لم يجب أنْ يكون ممنوعًا إذا امتنع عليه الفعل، لأنّه إنَّما يكون ممنوعًا بأن يريد الفعل، فلا يقع، فلو كان يصحّ أنْ يعلم الشيءَ الذي يحاول فعله فلا يريده، لم نُنكر أن يكون ممنوعًا بأنْ لا يكون أراد ذلك. ومما يبيّن ذلك أنّه لو صحَّ أنْ يعلم ما يفعله ولا يريده، لصحَّ أنْ يكره ما يفعله، ولصحَّ أن يريد ضدَّ ما يفعله. فلمّا امتنع أنْ يحاول فعلَ الشيء، وهو كارهٌ له، أو مريدٌ لضدِّه، ثَبَتَ أنَّه يجب أنْ يكون مريدًا له. وإنَّما لم يجب أنْ يريد الإرادة لمثل ما له أوجبنا أن يُريد المراد؛ لأنَّ الواحد منّا كما يعلم من نفسه أنَّه يجب أن يريد المراد، يعلم أنه لا يريد الإرادة. ولو وجب أنْ يريدها مع التَّخلية، لأدّى إلى وجود إرادات لا نهاية لها. وإنّما فارق حالها حالَ المراد، لأنّها تُفْعل للمراد لا لأمرٍ يخصّها؛ فتعلّقها بالمراد في أنه يصيّرها، حكمه كالمراد إذا تعلّقت الإرادة به. فكما لا يجب أن يريد المراد بإرادتين، لأن الواحدة قد أغنت عن الثانية، فكذلك تعلّق الإرادة بالمراد قد أغنى عن كونها مُراده. هذا إذا كانت الإرادة قصدًا إلى الفعل، واختيارًا له.

فأمّا الإرادة من الغير، فقد يجب أنْ تُراد، إذا أراد منه الفعل الذي لا يصح أن يحصل إلا بإرادة؛ كالخبر وغيره. وقد يُريد من نفسه الفعل الذي لا يصح في المستقبل إلا بإرادة، فيكون مريدًا لإرادته لا محالة.

فأمّا الإرادة في الحال، فلا معنى لإرادتها، فلذلك لا يجب أنْ يريدها، وإنْ كان يصح أنْ يريدها لما لم تغمض، وتصير بحيث لا يفصل بينها وبين غيرها؛ فمتى حصلت كذلك، لم يصح أنْ يريدها، كما لا يريد ما يسهو عنه.

[الإرادة كالمراد في صحة إرادتها ومقالة لأبي علي]

وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء والصّفات[1] أنّ الإرادة لا يصحّ أنْ تراد، وهذا بعيدٌ؛ لأنّها إذا كانت كالمراد في أنه يعلم صحة حدوثها، فيجب أن تكون كهو في أنها يصح أنْ تُراد. ولا فصل بين مَنْ قال إنها لا يصح أنْ تُراد، والحال هذه، وبَيْنَ مَنْ قال إنها لا تصح أنْ تُعلم، أو تُعتقد، أو أنَّ أفعال القلوب لا يصح أن تُراد، وإنَّما يصح أنْ تُراد أفعال الجوارح.

وبَعْد، فإنَّ الواحد منّا يصح أن يريد من غيره الإرادة متى أراد منه الخبر، كما يصح أن يريد من غيره المراد، فيجب مثل ذلك في نفسه. ولا يصحّ أنْ يريد من غيره المراد، فيجب مثل ذلك في نفسه. ولا يصحّ أن يريد من غيره أن يطيع الله بالصلاة أو يخبر أو يعتقد أو يذمّ أو يمدح، إلّا ويريد منه الإرادة التي بها يصير الفعل كذلك. وكذلك إذا أراد من نفسه ذلك وعزم عليه. فقد ثبت أنّ الإرادة كالمراد في صحة إرادتها، وإنْ فارقته في جواب إرادتها، على ما قدَّمنا القول فيه.

وما قلناه من أنه يجب أن يُراد من الفعل الذي يحاوله، مع علمه به، يجب ما قلناه فيه، سواء كان مُريدًا له من قبل أو كارهًا؛ لأن ما تقدم من الإرادة لا يُخرجه الآن من أن يكون مُؤْثِرًا له على ضدّه، والدَّاعي قد دعاه إلى

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

إيجاده فلا بدّ من أن يريده. وكما يجب أنْ يريده والحال هذه إذا لم تتقدَّم منه إرادته، أو إرادة ضدّه، أو كراهته، فكذلك إذا تقدَّم ذلك؛ لأنّ حُكْمَهُ في الحالين في الوجه الذي ذكرناه لا يختلف.

[في عدم جواز العزم على الله ومقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الإرادة إذا ثبت أنّها لا تُوجب المراد، ولو كان العزم على الحركة يصحّح كونه فاعلًا للسكون من غير أن يريد مع علمه به، لجاز أن يفعله، وإنْ لم يتقدّم منه العزم على الحركة، من غير أن يريده. وتجويز ذلك يقتضي تجويز فعل ما يعلمه من غير إرادة؛ وهذا باطل.

وقال رحمه الله: لو كان إرادة الضدّ المتقدّمة يخرجه من أن يريد في الحال ذلك، لوجب إذ عزم على أن يخبر بقوله: «زيدٌ منطلقٌ غدًا» عن زيد بن عمرو، أن يستحيل أن يُخبر بذلك عن زيد بن خالد في غد؛ لأنَّ الإرادة المتقدّمة قد أوجبت أنْ لا يصحّ أن يريده على غير ذلك الوجه. وفي بطلان ذلك، لعلمنا أنه لو رام أن يُخبر بذلك عن أيِّ زيدٍ أراد يصحّ منه، دلالةٌ على أنّ حال العالم لا تتغيّر في وجوب كونه مريدًا لما يفعله بتقدّم إرادة ضدِّه. ومما يبيِّن ذلك أنَّ الكراهة في أنها تقتضي الصّرف عن الفعل أقوى من غيرها. وقد عَلِمْنا أنّه لو كره أن يخبر غدًا عن زيد بن خالد، لم يخُرجه ذلك من صحة الإخبار عنه في غدٍ، وصحة إرادته، ووجوب ذلك. فكذلك إذا تقدَّم منه العزم على أن يُخبر عن زيد بن عمرو، دون زيد بن خالد. وكلّ ذلك يبيِّن صحة ما ذكرناه من وجوب كونه مريدًا لما يفعله، إذا كان عالمًا به على كلِّ حال. وهذا يبيِّن صحةَ ما نقوله من أنَّ العزم لا يجوز على الله، وسنبيّن من بَعْد القول فيه.

فصل في أن الإرادة لا تُوجب الفعل

الذي يدلّ على أنّها لا تُوجب الفعل، أنها لو أوْجبته، لأوجبت كل ما تعلّقت به؛ لأنّها ليست بأن تُوجب بعض ما تعلّقت به أوْلى من بعض، لتعلّقها بالكل على طريقةٍ واحدة. وهذه القضية واجبةٌ في الأسباب؛ لأنّها إذا

تعلّقت بأشياء في الوجه الذي تولده على أمرٍ واحد، لم تكن بأنْ تُوجب بعضه أوْلى من بعض، على ما نقوله في الاعتماد، وغيره من الأسباب. فإذا صحَّ ذلك، فيجب لو كانت مُوجبة أن تُوجب فعل غير المُريد، كما تُوجب فعله؛ لأنها متعلّقة بغير فعله على الحدِّ الذي تتعلّق بفعله. وفي استحالة كونها موجبةً لفعل الغير، دلالةٌ على أنّها لا توجب شيئًا من الأفعال ألبتّة.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّها إنَّما لا تُوجب فعل غير المريد؛ لأنّه غير قادرٌ عليه، وصار ذلك آكد من حصول المنع من توليدها. فإذا صحَّ أن لا تولد مع المنع، فبأن يصح أن لا تُولد ما لا يقدر المُريد عليه أوْلى. وذلك أنّها لو كانت تُوجب المراد، لوجب أن لا تتعلّق إلّا بما يقدر القادر على إيجاده، فكان يجب أن يقدر على فعل غيره، كما يقدر على فعل نفسه. وهذا أحد ما نعتمد عليه؛ لأنَّ من حقِّ القدرة على السبب أن تكون قدرةً على المسبّب، فلا يجوز أنْ يقدر على مثل ما يقع من غيره، ويكون موجبًا للفعل، إلّا إذا وقع منه، أو حبَّ ذلك. فما استحال ذلك فيه يجب أنْ لا يكون سببًا أصلًا. وهذا الذي ذكرناه أحد ما يُبْطل قولهم؛ لأنَّ الإرادة لو وجبت، وقد عَلِمنا أن أرادتَيْ المريدَيْن تتعلّقان بالمراد الواحد، فكان يجب أن يتولّد عنهما مسبّبٌ واحد، فيؤدّي ذلك إلى مقدور من قادرَيْن، ومسبّب واحد عن سببَيْن، وهذا مما قد ثبت بالدّليل بطلانه.

فإن قال: في الدّليل الأوّل أنّ الإرادة إنَّما تُوجب المراد بشرط كونه مقدورًا له، كما قلتم إنّ الوها يوجب الألم بشرط بطلان الصحّة، والاعتماد يوجب الصوت بشرط المصاكّة، وذلك لا يمتنع عندكم في الأسباب، ولذلك لا يوجب فعل الغير.

قيل له: إنّ الأصل في السبب أنه يُوجب المسبّب إذا كان المحل محتملًا له، وإنّما نعدل عن ذلك بدلالة. كما أنَّ ما قدر القادر عليه يصحّ أنْ يفعله إلّا أنْ يمنع منه مانع. فإذا صحَّ ذلك لم يمكن أنْ يقال إنّ من شرط إيجاب الإرادة للمراد أن يكون مقدورًا له، إلّا بأن يدلّ الدليل على ذلك من حاله، كما دلّ الدليل عندنا على أن الوها يُولد الألم بشرط انتفاء الصحة.

وبعد، فقد بينَّا من قبل أنَّ مثل السّبب لا يجوز أن يقدر عليه إلّا ويولد، وما منع من القدرة على المسبّب على كلٍّ وجه يمنع من القدرة على السّبب، وذلك يُسقط ما قاله. وإنما صحَّ أن يجعل غير السّبب شرطًا، إذا لم يوجب كون القادر على السبب غير قادر على المسبِّب، فأمّا إذا أوجب ذلك، فجعله شرطًا في التّوليد، لا يصحّ، كما لا يصحّ أن يجعل الشرط في صحة الفعل من جهة القادر ما ينقضّ كونه قادرًا.

[بيان أن الإرادة لا تُوجِب المراد]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنَّ كونَ المراد غير مقدورٍ له، يجري مجرى المنع من توليد الإرادة؛ وذلك لأنّ المنع هو الذي يجوز ارتفاعه، ويحصل السبب مولدًا، وذلك لا يصح في مقدور الغير.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ الإرادة إنَّما لا تُوجب فعل الغير، لأنّ ما يتعلّق بفعل الغير لا يكون إرادة في الحقيقة، وإنما يكون شهوةً أو تمنّيًا. وذلك أنَّا قد بينَّا أنَّ حال المُريد لا تتغيّر بكون المراد مقدورًا له، أو مقدورًا لغيره. كما أنَّ حال العالم لا تتغيّر بكون المعلوم مقدورًا له، أو مقدورًا لغيره. وإنّما نقول في الإرادة إنّها تؤثّر في فعله، ولا تؤثّر في فعل غيره؛ لأنَّ تأثيرها فيه يتبع حدوثها من جهته، فما لا يصحّ ذلك فيه، لا يؤثّر فيه، كما لا يؤثّر في فعله إذا كانت عَزْمًا. وإذا صحَّ أنَّ ما تعلّق بفعل غيره يكون إرادةً في الحقيقة، فقد سقط ما سأل عنه.

فإنْ قيل: إذا صحَّ عندكم مفارقةُ ما يريدونه من مقدوركم لمقدور غيركم، في وجوب وجوده بحسب قصدكم، وإنْ كان تعلّق الإرادة بهما على حدٍّ واحد، فهلا صحَّ لنا التفرقة بينهما في إيجابهما للمراد؟

قيل له: إنما وجب ذلك لأنَّ ما دعاه إلى فعله يدعوه إلى إرادته، ولدواعيه تأثير في مقدوره، ولا تأثير له في مقدور غيره. وفي هذا إسقاط ما سأل عنه.

ومما يدلّ على أنها لا تُوجب المراد، أنها لو أوجبته، لأوجبت فعل الجوارح، وإنْ لم يكن في الجارحة قدرة عليه. وفي بطلان ذلك دلالةٌ على أنَّ ما يقع من الفعل بالجارحة لا يتولّد عن الإرادة. على أنّه لو كان في الجارحة قدرةٌ لأدّى إلى أنْ يحصل المراد بتلك القدرة، وبالقدرة التي فعلت بها الإرادة؛ لأنّ قدرة السبب هي قدرة المسبّب، وهذا يوجب وقوع مقدور واحد بقدرتين.

وبعد، فلو أوجبت المراد، لأدّى إلى أن تُوجبه من غير أن يُماسّ محلّها محلَّ المراد، أو يماسّ ما ماسَّه. وهذا لا يصحّ في الأسباب التي تعدّى بها الفعل عن المحل؛ لأنّا قد اختبرنا الأسباب مع اختلافها، فوجدناها متّفقةً في هذه القضية، كما وجدنا القُدَرَ متّفقة المقدور، وإن اختلفت في جنسها. ولا فصل بين مَنْ أجاز ذلك في المراد إذا كان من فعل الجوارح، وبين مَنْ أجازه إذا كان تحريكًا لجسم بالبعد منه، وهذا ظاهر الفساد.

[شُبْهة أن الإرادة غير موجّهة للفعل]

واعلم أنّه إنّما أشكل على مَنْ قال: إنَّ الإرادة مُوجِبة، من حيث رأى القادر المخلّى بينه وبين الفعل، لا يريد الفعل إلّا ويوجد لا محالة، فظنّ أنها مُوجبة. وليس هذا بأن يقتضي كون الإرادة مُوجبة للمراد، بأوْلى من أن يقتضي كون المراد مُوجبًا للإرادة؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما لا يوجد إلّا مع صاحبه. وقد توجد الإرادة وتمنع من المراد، وقد يوجد المراد ويمنع من الإرادة؛ فلا فصل بينهما على وجه. بل لو قيل: إنَّ المراد يُوجب الإرادة، كان أقرب؛ لأنّ الإرادة تابعةً له فيما له يُفعل أو يُترك.

على أنّ الإرادة والمراد جميعًا، إذا كانا يتبعان الدَّاعي، وبحسبه يوجدان، فلو كان هناك إيجاب، لكان الدَّاعي بأنْ يكون مُوجبًا لهما أو للمراد أوْلى؛ فلما بطل ذلك؛ لأنّ الداعي قد يكون من فعل غيره، نحو العلوم الضرورية بما له يفعل الفعل من منفعة ودفع مضرّة، كما قد يكون من فعله، فالفعل لا يجوز أنْ يكونَ إلّا من مقدوره، دلالةٌ على فساد هذا القول.

فصل في أن الإرادة قد تتقدَّم المراد وقد تُقارنه

[بيان أن حاله يفعل المراد، له يفعل الإرادة]

إنما قلنا: إنها قد تقارن المراد؛ لأنّ ما له يُفعل المراد، له يُفعل الإرادة. ولذلك ما ألجأ إلى المراد، ألجأ إلى الإرادة، وما صَرَف عن المراد صَرَف عنها. فإذا صحَّ ذلك، فيجب أنْ تكون الحال التي فُعِل لها المراد، فيها تُفْعَل الإرادة.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إذا استحال كون الفعل في حال وجوده مقدورًا، فقولوا: إنه يستحيل في حال وجوده كونه مرادًا؛ لأن القدرة من حقِّها أن يخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود. وليس كذلك حال الإرادة؛ لأنّ الفعل يقع بها على وجهٍ كان يصح أن يقع على خلافه، فيجب كونها مُصاحبةً له ليصير بها على أحد الوجهين دون الآخر. وممّا يدلّ على ذلك: أنَّ القادر في حال الفعل يصحّ أن يفعله ويفعل ضدّه، للقدرة المتقدّمة. ولذلك يُؤْمر في الثاني بالإيمان ويُنْهَى عن الكفر، ولا يصحّ أن يُؤْثَر فعل الإيمان على الكفر، على الوجه الذي وجب عليه، إلّا بأنْ يريده في الحال؛ لأنّ ما يتقدم من الإرادة لا يصح أن يُؤْثَر بها أحد الفعلين على ضدِّه، لأنّها لا تُخْرجه من كونه قادرًا على غير مُرادها، كهي لو لم تتقدَّم، فثبت أنها تُجامع المراد. وقد بينَّا من قَبْلُ أنَّ تقدُّم إرادة المريد، أو إرادة ضدِّه، أو الكراهة، لا تُخرجه من أنْ يصح أنْ يريد الفعل في الحال. وبينَّا أنه يجب أن يريده، إذا كان عالمًا بالفعل، مخلًّى بينه وبينه، وبينَّا مفارقة الإرادة للمراد في هذا الوجه وإنْ ساوَتْه في أنّ إرادتها تصح، فلا معنى لإعادته.

[في جواز تقدم الإرادة للمراد أو مقارنته]

فأمّا جواز تقدُّم الإرادة للمراد فواضحٌ، لأنَّ الواحد منّا يعلم من نفسه أنه يريد الفعل في المستقبل ويعزم على ذلك، ويُريد المسبّب أيضًا في حال السبب، ويريد جملة الحروف في حال وجود الحرف الأوّل، ويعزم على إذا ما يلزمه في المستقبل. وإنّما أشكل الحال في مقارنتها للمراد؛ لأنّ ذلك مما يصعب ضبطه، ولأنّ في الأغلب لا بدّ من أن يريد الواحد منّا فعله، قبل حاله،

وإلّا فالحال فيهما جميعًا ظاهر. وما يعلمه من أنَّ الخبر إنَّما يكون خبرًا بالإرادة، يقتضي جواز مقارنة الإرادة للمراد؛ لأنّ ما يتقدّم من الإرادة، لا يصير به الخبر خبرًا، وإنَّما يؤثّر في كونه كذلك ما يُصاحب أوّل حرفٍ منه. وسنبيِّن صحة ذلك من بَعْد. فقد ثبت بهذه الجملة أنَّ الإرادة قد تتقدَّم المراد، وقد تُقارنه.

فصل في بيان ما يؤثّر من الإرادات وما لا يؤثّر وما تؤثّر فيه الإرادة من الأفعال وما لا تؤثّر

[في أن الإرادة لا تؤثِّر في فِعْل غير المُريد]

اعلم أنَّ الإرادة إذا كانت متعلّقة بفعل غير المريد، فإنها لا تؤثّر فيه، ولذلك لا يكون القول الموجود من زيد خبرًا؛ لأنَّ عَمْرًا أراد الإخبار به. يبيِّن ذلك أنَّ حال زيد لو أثّر في فعل عمرو لصحَّ أنْ يُؤَثِّرَ كونه عالمًا وقادرًا في فعل غيره. فإذا استحال ذلك فيه استحال في كونه مريدًا.

[مقالات لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «العسكريّات»[(١)]، فيما أظنّ، أنّ المُخْبِر لا يمتنع أنْ يكون مُخبرًا بأن يقصد إلى الخبر، وإنْ كان الخبر مِنْ فعل غيره، حتى قال: لو اضطرّه الله تعالى إلى الكذب لكان زيد هو الكاذب، ولم يقطع به.

وقال في جواب مسائل ابن الفضل[(١)]: إنَّ المخاطِب إنَّما كان مخاطِبًا لأنه قصد بالكلام غيره، فمتى كان كذلك، كان مخاطِبًا وإنْ كان الكلام من فعل غيره.

وقال في البغداديّات[(١)]: إنَّ المُخْبِر هو من فعل المعنى الذي يسمّى خبرًا، وأراد كونه خبرًا. وهذا أوْلى، لما قدَّمناه من أنَّ إرادة زيد إذا لم تؤثّر في قول عمرو، فكذلك إرادته لا تؤثّر فيما يفعله القديم تعالى من الخبر في لسانه.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وقد بينّا في صدر هذا الكتاب أنّ القادر إذا قدر على جعل الشيء على صفة من الصفات، فالواجب أنّ يختصّ بالقدرة على إيجاده. وهذا يبيِّن أنَّ الجاعل القول خبرًا، يجب أن يكون هو المُوجِد له، وأنَّ إرادته لا تؤثّر في فعل غيره. فأمّا كونه مريدًا، فقد يؤثّر في فعله، وإنْ كانت الإرادة من فعل غيره فيه، كما يؤثّر إذا كانت من فعله؛ لأنّ المُعتبر هو كونه مريدًا، كما أنَّ كونه عالمًا بالفعل يؤثّر فيه، كان العلم من فعله أو فعل غيره.

[في أن الإرادة المتقدمة لا تؤثِّر في المُراد]

وكذلك القول في الإرادة إذا تقدَّمت المراد، وسببه أنها لا تؤثّر فيه ألبتّة؛ لأنّها لو أثّرت فيه، والحال هذه، لما صحَّ أنْ يريد أن يُخبر عن زيد بن عبد الله في الوقت الثالث، إلّا ويجب أنْ يكون ما يوجد في تلك الحال خبرًا عنه، ولو اجتهد في خلافه. وفي عِلْمنا أنّه قد يكون خبرًا عن غيره إذا قصده في تلك الحال، دلالةٌ على أنَّ الإرادة المتقدِّمة لا تؤثّر ألبتّة. وقد دللنا على صحة هذا الوجه خاصّةً من قبل، وبينّا أن الإرادة المتقدّمة وجودها كعدمها، في أنَّ ما تبتدئه من الفعل إنما تؤثّر فيه الإرادة المقارنة له، فلا وَجْهَ لإعادته.

فأمّا ما يعتقده المريد، فالإرادة لا تؤثّر فيه، إذا كان المعتقد بخلافه؛ لأنّها إنّما تؤثّر فيما يحدث من جهته، فما لم يكن كذلك، واعتقده بهذه الصفة، لا يجوز أن تؤثّر فيه. فإذا ثبتت هذه الجملة، فيجب أنْ يكون إنما تؤثّر في الفعل، إذا كانت مقارنةً له.

ثم يجب أنْ ننظر، فإنْ كان الفعل جملةً تختصّ بحكم واحدٍ يصير فيه بمنزلة الشيء الواحد، فالإرادة إذا قارنت أوّله صارت كأنّها مقارنةٌ لجميعه، في أنها تؤثّر فيه. وذلك كمقارنة الإرادة لأوّل حرفِ الخبر والأمر، ولأوّل جزءٍ من الصلاة، وإنْ كان الفعل جزءًا واحدًا، فيجب كون الإرادة مجامعةً له.

[مفارقة الإرادة للقدرة]

فأمّا إرادة المسبّب إذا قارنت السّبب، فلا يبعد أن تؤثّر في المُسبِّب، سيما إذا صَعُب ضبطُ ما بين السّبب والمُسبّب. فمتى كان الحال هذه جاز أن

تكون مؤثّرة كما نقوله في سبب الكلام والكلام. وإنّما قلنا إنها تؤثّر في الفعل، متى قارنته؛ لأنّ الفعل يقع بها على وجهٍ كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أن يؤثّر فيه إذا وجدت في حالة لتخصّصه بأحد الوجهين دون الآخر، كما أنها تُوجب كون المريد مريدًا في حال وجودها، لتخصّصه بكونه مريدًا. وكما أنَّ ما أوجب كون القبيح قبيحًا يجب حصوله في حال حدوثه، وتفارق الإرادة في هذا الباب القدرة؛ لأنّها تخرج الفعل من العدم إلى الوجود، فمتى وجد استغنى عنها، والإرادة تقتضي حدوثه على وجهٍ دون آخر، فيجب كونها مضامَّة له. وسنَفْصُل بينهما من بَعْد، ونشرح القول فيه. وما ذكرناه الآن كافٍ في هذا الموضع.

فصل في بيان الوجوه التي تحصل عليها الأفعال بالإرادة وما يحصل من غير إرادة وما يتّصل بذلك

[في أن لا تأثير للإرادة في وجود الأفعال وإنما التأثير في أحكامها]

اعلم أنَّ الأفعال كلّها سواء في أنّ الإرادة لا تؤثّر في وجودها، وإنما تؤثّر فيما تؤثّر فيه في بعض أحكامها، ولا تؤثّر في كونها قبيحةً أو حسنةً. وإنما يصير الفعل واقعًا بها على وجهٍ مخصوص. ثم نعتبر ذلك الوجه، فربما اقتضى حسنه، وربما اقتضى قُبْحه، وربما اقتضى مع وصفٍ له آخر قُبْحه أو حُسْنه.

والأفعال على ضربين: أحدهما لا تؤثّر الإرادة فيه ألبتّة، وإنْ صحَّ تعلُّقُها به؛ كصحة تعلّقها بما تؤثّر فيه، وهذا كنفس الإرادة والعلم والجهل، وردّ الوديعة، والنفع المَحْض. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّ هذه الأفعال لا تتغيّر في القُبْح أو الحسن بالإرادة ألبتّة، وإنْ كان شيخنا أبو علي خالفه في بعض ذلك، على ما نبيِّنه في غير هذا الموضع. والثاني تؤثّر فيه الإرادة، وذلك نحو السّجود أنه يصير عبادةً لله بالإرادة، وكذلك قضاء الدَّيْن، وكذلك القول في الأخبار والأوامر والشرعيّات، وما تؤثّر فيه لا بدّ من أن يكون على صفةٍ مخصوصة، حتى يصح أن يكون لهم فيه تأثير؛ لأنّها إنما تؤثّر في الخبر والأمر، إذا كان لهما صيغة، وفي الثواب والعقاب إذا صار لهما صفة.

ثم ينقسم ذلك على ضربين، بعد اتّفاقهما في أنَّ بالإرادة يصيران على حال، أحدهما يحصل بها على تلك الحال إذا حصل الفعل على صفة كالخبر والأمر، والآخر يحصل بها على تلك الحال إذا كان المفعول به على صفةٍ مًّا وهو على صفة، وهذا كنحو الثواب والعقاب في الذمّ والمدح والتعظيم والألطاف؛ لأن المفعول به يجب كونه مستحقًّا، كما أنَّ المفعول يجب كونه لذّةً حتى يصير ثوابًا بالقصد.

[أقسام الأفعال التي تؤثِّر بها الإرادة]

وينقسم ما تؤثّر فيه الإرادة فيه على قسمين آخرين: أحدهما تؤثّر الإرادة المتعلّقة به فيه، فيصير بها على صفة كالخبر والثواب والعقاب، والآخر تؤثّر فيه الإرادة المتعلّقة بغيره، فيصير بها على حالة مخصوصة، وذلك كالأمر الذي إنّما يصير أمرًا بإرادة المأمور به.

وتنقسم ما تؤثّر الإرادة فيه إلى قسمين آخرين: أحدهما يصير بها على حالٍ لا بُدَّ مع كونه عليها من أن يكون حسنًا أو قبيحًا؛ كالعقاب والثواب والمصلحة والمَفْسدة، والثاني يصير بالإرادة على حال، ثم يُعتبر بعد ذلك، فيجوز أنْ يكون قبيحًا تارةً، وحسنًا أُخرى، وإنْ كان تَعَلُّقُ الإرادة به تعلّقًا واحدًا. وهذا كالخبر والأمر؛ لأنّ بالإرادةَ يصير خبرًا وأمرًا، ثم إنْ كان كذبًا كان قبيحًا، وإنْ كان صدقًا وعُرِي من وجوه القُبْح كان حسنًا.

وكلّ فعلٍ صار بالإرادة على حالٍ مخصوصة، فتلك الإرادة التي صار بها على تلك الحال، لا تتعلّق بأنْ تكون على تلك الحال. وإنَّما تتعلّق به على وجهٍ آخر، فتصير على تلك الحال. ألا ترى أنّ الإرادة التي بها يصير الخبر خبرًا هي إرادة الإخبار به عمّا هو خَبَرٌ عنه، لا أنّه يريد أن يكون خبرًا. وكذلك يُريد بالعقاب إحداثه على الوجه الذي استحقّ عليه المعاقب، لا أنّه يريد أن يكون عقابًا. ويريد إحداث المأمور به من المأمور فيكون أمرًا، لا أنه يريد أن يصير أمرًا. وقد دللنا من قبل، على أنَّ الخبر إنما يصير خبرًا بالإرادة. والقول في الأمر في أنّه إنَّما يصير أمرًا بإرادة المأمور به، كالقول في الخبر، وإنْ كان لا بدّ من أن يريد أن يخاطب به المأمور.

فإنْ قيل: أفتقولون إنَّ الفعل الذي يصير بالإرادة على حالٍ هو جزء واحد تُجامعه الإرادة، أو أجزاء كثيرة يُجامع كل جزءٍ منها إرادة واحدة، أو تُجامع جميعها إرادة واحدة؟ وإنْ جامع جميعها إرادة واحدة، فهل يوجد مع الجزء الأول والأوسط والآخر، أو يجوز أن يتقدَّم الجملة بوقتٍ أو بأوقات؟

قيل له: إنَّ الجزء الواحد قد يصير بالإرادة على حال، كنحو ضرر واحد يفعله الله تعالى بالمستحقّ عقوبةً، وكذلك القول في المصلحة والثواب. وقد تصير الجملة بها على حال، كنحو الخبر والأمر، فما كان جزءًا واحدًا، فالإرادة تُقارنه، ولا إشكال فيه.

فأمّا الجملة، فالإرادة لا يجوز أن تتقدَّمها؛ لأنّ ما تقدَّم من الإرادات لا يصير جهةً للفعل، على ما قدَّمناه. ولا يجوز أن تتأخّر عنها لهذه العلَّة؛ فلم يبقَ إلا أنّها توجد مع أوّل جزءٍ منها؛ لأنّه لا يجوز أن توجد بعده، لأنّها لا تحصل متعلّقة بما تقدَّم. ولا يجوز أن تصير خبرًا بإرادة لم تتناول جميعه، ولا يصحّ أن تكون متناولةً لكلِّه، إلا بأن توجد مع أوَّل جزءٍ منه.

[إرادة واحدة أم إرادات متعددة؟
ومقالات أبي علي وأبي هاشم في ذلك]

فإنْ قيل: أفتقولون إنَّ في الأفعال ما يحصل على وجهٍ مخصوص بإرادتين وأكثر، أو تقولون في جميعه إنه يحصل كذلك بإرادةٍ واحدة؟

قيل له: إنّ شيخنا أبا عليّ رحمه الله كان يقول في الخبر: إنه يصير خبرًا بإرادتين، وفي الأمر أنه يصير كذلك سلب إرادات. وشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول: إنَّ الخبر يصير خبرًا بإرادته حداثة خبرًا عمّا هو خبر عنه، ويقول: إنَّ هذه الإرادة تُغْني عن إرادة إحداثه.

ويقول في الأمر إنه يصير أمرًا بإرادتين، إحداهما إرادة المأمور به، والثانية إرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمرٌ له، ولا يحتاج إلى إرادة إحداثه. وعلى كِلَا القولين، لا يحصل الفعل واقعًا على وجه إلا بإرادةٍ واحدةٍ؛ لأنّ إرادة إحداث الخبر كإرادة إحداث سائر الأفعال في أنها لا تؤثّر في كونه خبرًا، فإذن الذي تؤثّر فيه الإرادة الثابتة، على كِلَا القولين.

وأمّا إرادة المأمور به، فإنّما تؤثّر في كونه أمرًا بالفعل، وإرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمرٌ له، تؤثّر في كونه أمرًا له بذلك الفعل دون غيره؛ فكلّ واحدةٍ منهما أثّرت في غير الوجه الذي أثّرت الأخرى فيه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض المواضع: إنَّ الخبر إذا كان خبرًا عن جماعةٍ إنَّما يكون خبرًا عنهم بإراداتٍ بحسب عددهم. وعلى هذا القول يَجعل لكلّ إرادةٍ تأثيرًا في كونه خبرًا عن واحدٍ منهم، ويجعل الخبر واقعًا على وجوه بعدد الإرادات. والكلام مستمرّ على ما أصَّلْنَاه. وإنْ كان الصحيح ما ذكره في موضعٍ آخر، من أنَّ الخبر يصير خبرًا عنهم بإرادةٍ واحدة، وذلك لأنّها تقع على وجهٍ يكون خبرًا عن جماعتهم، فيجب أنْ تؤثّر الإرادة الواحدة فيه. ولولا أنَّ ذلك كذلك، لما صحَّ منه تعالى أنْ يُخْبر عمّا لا نهاية له مفصّلًا، لاستحالة وجود إرادات لا نهاية لها. وإنَّما كان يجب طلب إرادات بعدد مَنْ أخبر عنهم، لو كانت الإرادة تتعلق بهم. فأمّا إذا كانت تتعلق بنفس الخبر، فبإرادةٍ واحدةٍ تتميّز من غيره مِنَ الأخبار، فلا وجه لطلب غيرها.

وقد بينّا من قبلُ أنَّ الإرادة التي بها يصير الخبر خبرًا تتعلّق به لا بالمُخْبَر عنه، ولذلك يصح أن نخبر عمّا يستحيل أنْ يُراد، ويفارق الأمر في ذلك، فلا وجه لإعادته.

[بين إرادة الثواب وإرادة التفضّل]

وأمّا الثواب[١]، فلا بدّ من أن يُراد به التعظيم والتبجيل ليكون ثوابًا، لأنه بذلك ينفصل من التَفَضُّل[٢] وغيره، فلا بدَّ من أنْ يُراد إحداثه على الوجه الذي استحقّ عليه النفع عن المستحقّ، ولا يكون تَفَضُّلًا. فكلُّ واحدٍ من

---

(١) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

(٢) التفضّل: هو ما للمتفضّل أن يتفضّل به، وله أن لا يتفضّل به. وقال البعض: هو نفع الغير على جهة الإحسان. (اللمع ص ٤١؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥).

هاتين الإرادتين تؤثّر في غير ما تؤثّر فيه الأخرى؛ وكذلك القول في العقاب. ولولا أنَّ ذلك كذلك، لوجب إذا فَعَلَ تعالى بمن لا يستحقّ من الثواب أو العقاب ما به جزءٌ ألف جزءٍ أنْ لا يكون بعضه بأن يكون عن المستحقّ أوْلى من بعض؛ فصحَّ أنّه لا بدَّ من أن يريد إحداثه على جهة الاسحقاق، لينفصل من غيره. وسنستقصي القول في ذلك في باب الوعيد، وقد نبَّهنا بهذه الجملة على طريقة الكلام في نظائر ما قدَّمناه، ولذلك لم نتتبّع واحدًا واحدًا من الأفعال.

وأمّا الشرعيات، فلا بدّ فيها من إرادة، وهي موقوفة فيما يكون شرطًا فيها على الدّلالة، وقد دلَّت الدلالة على أنَّ الصلاة تحتاج إلى نيَّة ليفصل بها بينها وبين سائر ما فارقها، وتحتاج إلى أن نريد بها الطاعة والقُرْبة، وأنْ نفعلها على وجه العبادة.

وما ذكرناه مما تؤثّر الإرادة فيه كلّه يتساوى في أنه لا يحسن أو يقبح بالإرادة، وإنما يقتضي كونه على حال؛ ثم يُراعى الوجه الذي حصل عليه. وهذا كنحو الخبر أنّ بالإرادة تصير خبرًا، ثم إنْ كان صدقًا، وانتفت وجوه القُبْح عنه، حَسُن وإنْ كان كذبًا قَبُح. وكذلك الأمر، وكذلك السجود وغيرهما، وكذلك المدح والذمّ. فأمّا الثواب، فمثله قد يوجد ويكون قبيحًا، بأنْ لا يُصادف مستحقًّا له، لكنه يبعد أنْ يسمّى ثوابًا إلّا إذا فعله بالمستحقّ على الوجه الذي استحقّه. وكذلك التعظيم والعقاب. وكلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله في كتبه يحتمل ذلك، وهو الأظهر، ويحتمل غيره. وإذا عَرَض ما يُوجب استقصاء ذلك ذكرناه، وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فصل في بيان ما يحسن من الإرادات وما يَقْبُح منها وما يتّصل بذلك

[بيان أن إرادة القبيح قبيحة وأن إرادة الحسن قد تحسُن وقد تقبُح]

اعلم أنَّ إرادةَ القبيح يجب أنْ تكون قبيحةً، لأنَّ مَنْ عَلِم كونها كذلك عَلِم قبحها، وأنَّ فاعلها يستحقّ الذمّ، كما أنَّ مَنْ عَلِمَ كونَ الظلم ظلمًا عَلِم

قُبْحه، وأنَّ فاعله يستحقّ الذَّمّ إذا لم يكن هناك مَنْع. وإنّما تلتبس الحال في إرادة ما يُعلم قُبْحه باستدلال. فأمّا ما يُعْلم قُبْحه باضطرار، فالأمر فيه ظاهرٌ. فإذا ثبت أنّها إنما قَبُحَت لكونها إرادةٌ لقبيح، فيجب حَمْل كل إرادة لقبيحٍ عليه. وقد ثبت أنّ الأمر بالقبيح قبيحٌ، وأنّ دفع ذلك لا يُمكن. فإذا ثبت قُبْحه، فما به يصير أمرًا بالقبيح من الإرادة يجب كونها قبيحة. فأمّا إرادة الحسن، فقد تَحْسُن وتَقْبُح، فمتى انتفت وجوه القُبْح عنها كانت حسنةً، ومتى حصل فيها وجهٌ من وجوه القُبْح كانت قبيحةً. فإذا كانت إرادةً لما لا يُطيقه المأمور، فيجب كونها قبيحةً، وإنْ كان مُرادها لو وقع لكان حسنًا؛ لأنّ تكليف ما لا يُطاق أصلٌ في القبائح، والمُعتبر فيه بالإرادة لا بالأمر؛ لأنَّ الأمر إنما يَقْبُح إذا كان أمرًا بما لا يُطاق، لأنّه يكشف عن حال الآمر أنه يريد ذلك؛ فالإرادة هي التكليف، فيجب أنْ تكون قبيحةً. وكلك القول في إرادة الحسن، إذا كانت عبثًا، نحو ما نقوله في الإرادة المتقدمة للمراد، لو وقعت من الله تعالى؛ لأنّ العزم إنما يَحْسُن متى حصل فيه تسهيلُ الفعل، وتوطين النفس عليه، وتحرز من السَّهو عنه، أو استعجال سرور؛ فمتى خلا من ذلك أجمع، كان عبثًا قبيحًا. وقد أدخل شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذه الجملة إرادةَ الإيمان، إذا كانت مفسدة. وهذا يَبْعُد عَدَّه في هذه الجملة؛ لأنَّ هذا الإيمان يجب أنْ يكون قبيحًا، فالإرادة إنَّما تقبح لكونها إرادةً لقبيح؛ ومن ذلك إرادة الواحد منّا مِنْ غيره أنْ يفعل به العقاب، فإنّها تَقْبُح عند شيخَيْنا أبي عليّ وأبي هاشم رحمهما الله. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله عند حكاية ذلك عن شيخنا أبي عليّ رحمه الله أنّ ذلك قويٌّ في نفسي. ومن ذلك ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن مَنْ أراد بِرَدِّ الوديعة الخديعة والاحتيال أنها تَقْبُح، وإنْ كانت متعلّقةً بالحسن؛ لأن ردِّ الوديعة لا يخرج من أنْ يكون حسنًا، وإنْ أُريد على هذا الوجه؛ فمتى حصل في إرادة الحسن بعض ما ذكرناه من الوجوه، فيجب كونها قبيحةً، ومتى خلت من جميع ذلك، وحصل فيها معنى تخرج به من كونها عبثًا، فيجب أنْ تكون حسنةً.

فإذْ قد بينَّا هذه الفصول قصدًا منّا إلى كشف ما يَرِد بعدها من الكلام في الإرادة، فنحن ندلّ الآن على أنه تعالى مريد بإرادة مُحدثة لا في محل،

ونبيِّن سائر ما يتّصل بذلك، ممّا قدَّمناه في أوّل الكلام في الإرادة، إنْ شاء الله.

فصل في الدلالة على أنّ الله تعالى مُريد في الحقيقة

[في إثبات أن الله مريدٌ في الحقيقة]

الذي يدلّ على ذلك ما قدَّمناه من قبلُ من أنَّ الخبر لا يكون خبرًا إلّا بأنْ يكون المُخبر مريدًا للإخبار به، عمّا هو خبرٌ عنه. وكذلك الخطاب لا يكون خطابًا إلّا بأن يريد المخاطب إحداثه خطابًا لمن هو خطابٌ له. وكذلك القول في الأمر، والتكليف، والثواب والعقاب، والمدح والذمّ. فإذا صحَّ وقوعُ جميع ذلك منه تعالى فيجب كونه مريدًا. وقد بيَّنَّا أنَّ نفس ما يقع خبرًا أو أمرًا كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أنْ يكون الذي لأجله يختصّ بكونه خبرًا أو أمرًا، كون فاعله مريدًا. وقد أبطلنا القول بأنَّ ما هو خبر يستحيل أنْ لا يكون إلّا خبرًا، وأبطلنا قول مَنْ يجعله خبرًا لصيغته، وأبطلنا قول مَنْ يجعله خبرًا لكون فاعله عالمًا؛ فيجب أنْ يكون الذي له انفصل قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] من قوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فُصّلَت: الآية ٤٠]، وقوله: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ [الإسراء: الآية ٦٤]، هو كونه مريدًا للصلاة.

فإنْ قيل: إنما كان يصح ما ذكرته لو كان الطريق الذي به يَعلم كونه الواحد منّا مريدًا ما ذكرتموه من كونه مُخْبرًا آمرًا. فأمّا إذا لم يصح كون ذلك طريقًا إلى معرفة كون الواحد منّا مريدًا، لم يصحّ أن يتطرّق به إلى العلم بأنّه تعالى مريد؛ لأنَّ الاستدلال بالشاهد على الغائب، إنَّما يصح بأن نجعل نفس ما يدلّ في الشاهد دلالة في الغائب. أوَلستم قد قلتم للمجسّمة: إنَّ عِلْمنا بأنّ الفاعل منّا جسم، لما حصل بالاضّطرار لا من حيث صحَّ الفعل منه، لم يجب إثباته تعالى جسمًا، وإنْ وجب إثباتُه قادرًا، من حيث صحَّ الفعل منه كصحته منّا.

فإنْ قلتم: إنَّ الخبر يدلّ على كون الواحد منّا مريدًا.

قيل لكم: كيف يصح ذلك، ولا يُعقل كونه خبرًا، إلّا وقد علم كون المخبر مريدًا، لأنَّ صيغته وصيغة ما ليس بخبر لا تختلف.

قيل له: إنَّ الطريقة التي عَوَّلنا عليها مستقيمة؛ لأنّا إذا عَلِمنا أنَّ الواحد منّا لا يكون ما يفعله خبرًا إلّا بكونه مريدًا، ولولا كونه كذلك لم يصر لفظُ الخبر خبرًا، فالواجب أنْ نقطع أنَّ كلّ مَنْ وقع ذلك منه على وجهٍ يكون خبرًا أنه يجب كونه مريدًا. ولا يؤثّر في صحة هذه الطريقة عِلْمنا بأنَّ المريد مريدٌ باضطرار، بل ذلك بأنْ نقوله أوْلى. وذلك أنّا إذا عقلنا أوّلًا كونه مريدًا، ثم عَلِمنا حاجةَ كون الخبر خبرًا إليه، صحَّ أنْ نتوصَّل بكونه تعالى مُخْبِرًا إلى العلم بأنه مُريد، كما أنّا إذا عَلِمنا كون الواحد منّا حيًّا ومدركًا، وأنه إنما حصل مدركًا لكونه حيًّا، صحَّ أن نتوصّل بكونه تعالى حيًّا إلى العلم بأنه مُدرك، وإنْ لم نصل إلى معرفة كون الواحد منّا مدركًا بكونه حيًّا، بل عَلِمْنا ذلك من حاله باضطرار. وليس ذلك مما قلناه للمجسّمة بسبيل؛ لأنّا رُمْنا بذلك إسقاطَ قولهم: إنَّ الفعل في الشاهد إذا كان لا يصح إلّا من قادرٍ وجسم، ثم استدلَلْتم به على أنه تعالى قادر، فقولوا: إنه جسم، فقلنا لهم: إنَّ صحّة الفعل إنما اقتضى كونه تعالى قادرًا، لأنه دلّ في الشاهد على أنَّ الواحد منّا قادرٌ، وليس لصحة الفعل تعلّقٌ بكونه جسمًا على هذه الطريقة، بل عَلِمْنا ذلك من حاله بأدلّةٍ أخرى. فقد سقط ما سألت عنه.

[في إثبات أن القول بأنه تعالى حصل مُريدًا بعدما لم يكن كذلك، لا يُوجِب تغيّره]

فإنْ قيل: كيف يدلّ الخبر الواقع من القديم تعالى على أنه مُريد، وإنما يُعلم خبرًا بعد العلم بأنَّ فاعله مُريد، وهذا يؤدّي إلى تعلّق كل واحدٍ منهما بصاحبه في باب الدّلالة؟

قيل له: إنَّ هذه الصيغة في الشاهد، إذا وُضِعَت للإخبار بها، وعَلِمْنا أنَّ فاعلها إنَّما يكون مُخْبِرًا بها بأن نقصد إلى الإخبار بها، فالواجب إذا خاطب تعالى بهذه الصيغة، وهو حكيمٌ، أنْ يقطع على أنه مخبرٌ بها، وإلا كان مُلْغِزًا

معميًّا في ذلك. وكونه مخبرًا يقتضي كونه مريدًا، فعلى هذه الطريقة نستدلّ بالخبر على أنه تعالى مريدٌ.

فإنْ قيل: أمَا أنكرتم من استحالة كونه مريدًا؛ لأنّ ذلك يوجب جواز التغيُّر عليه، بأنْ يحصل مريدًا بعد أنْ لم يكن كذلك. فإذا استحال عليه تعالى ذلك، فيجب استحالة كونه قاصدًا ومريدًا.

قيل له: إنّ القول بأنه قد حصل تعالى مريدًا بعد ما لم يكن كذلك، لا يُوجب تغَيُّره تعالى عن ذلك، فلم يجب استحالة كونه مريدًا، والمريد منّا متى أراد الشيء بعد أنْ لم يكن مريدًا له، لا يحصل متغيِّرًا من هذا الوجه أيضًا، فما قاله لا يصح. وإنْ أراد بالتغيّر كونه مريدًا بعد ما لم يكن مريدًا، فالمعنى الذي يقصد إليه صحيح عندنا، وإنْ كان مُخْطِئًا في العبارة.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون متغيّرًا، كما لا يجوز أن يكون متغايرًا. وإنما يقال ذلك في الجملة، فتوصف بأنها متغايرة ومتغيّرة؛ لأنّ الشيء الواحد لا يجوز أنْ يكون غير نفسه، وإنما يصحّ أن يكون غَيْرًا لغيره.

وقال رحمه الله: إنَّما يُستعمل في الشيء الواحد أنه تغيّر، ويُراد به أنه حصل فيه غير ما كان فيه من قبل، فيُذْكر الشيء ويُراد ما فيه. كما يقولون إنّ المياه تغيّرت علينا. وقولهم فيما وجد بَعْد عدم: إنه قد تغيَّر، مَجَازٌ شبّهوه بما صار أسود بعد بياض. وكل هذه الوجوه لا تصحّ فيه تعالى من حيث حصل مريدًا، بعد ما لم يكن مريدًا؛ فالمعنى الذي قصد إليه صحيح عندنا، وإنْ كان مخطئًا في العبارة.

[في وجوب كون الله مُريدًا]

فإن قيل: إنَّ المريد منّا هو القاصد، لا بدَّ من أن يضمر قصده وإرادته، والضمير يستحيل عليه تعالى، فيجب أنْ لا يكون مريدًا.

قيل له: إنَّ الضمير هو محلّ الإرادة ومكانها، وإنّما يوصف بذلك مَنْ توجد الإرادة في بعضه، فإذا كان القديم تعالى ممّن لا تحرّكه الإرادة، وإنما توجد إرادته لا في محلّ، فما ذكرته لا يلزم.

فإنْ قيل: إذا جاز أنْ يفعل نفس إرادته من غير أنْ يريدها فهلّا جاز أنْ يقع الخبر منه من غير أن يكون مريدًا له؟

قيل له: هذا كلامُ مَنْ لم يعرف ما ذكرناه، لأنَّا إنما أوجبنا كونه مريدًا، من حيث وقع منه الخبر على وجه دون وجه، فأوجبنا كونه مريدًا، ليكون ما فعله خبرًا. والإرادة تتعلّق بالمراد لجنسها، ولا يصح وجودها إلّا كذلك، فيجب أنْ لا تحتاج في كونها كذلك إلى كون فاعلها تعالى مريدًا.

فإنْ قيل: إذا كان سائر صفاته التي لكونها عليها يفعل الأفعال، لا يصح أن يحصل عليها بعد ما لم يكن، فلو كان مريدًا لوجب كونه كذلك أيضاً.

قيل له: إنَّ الأمر فيما يستحقّه من الصّفات موقوفٌ على الدّلالة، وقد دلّت الدلالة على أنّه قادرٌ عالمٌ لذاته، فأوجبنا كونه كذلك فيما لم يزل، ودلّ الدليل على استحالة كونه مريدًا فيما لم يزل، على ما نبيِّنه، فوجب القول بأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن كذلك. ومما يدلّ على ذلك أنَّ من حقِّ العالم بما يفعله إذا كان إنما يفعله لغرضٍ يخصّه، أنْ يكون مريدًا له، وقد دللنا على ذلك من قبل، بأنْ قلنا إنه إنّما يفعل ذلك لداعٍ يدعوه إليه. وما دعا إلى الفعل يدعو إلى إرادته، وبأنَّ القادر على الفعل وضدّه، إذا كان عالمًا بهما، فلا بدّ من أنْ يُؤثّر أحدهما على الآخر. فقد صحَّ أنّ من حقِّ العالم بما يفعله، أنْ يكون مريدًا له، كما أنَّ مِنْ حقّه أن لا يكون كارهًا له، أو مريدًا لضدِّه. فإذا صحَّ ذلك، وثبت أنه تعالى عالمٌ بسائر ما يفعله، فيجب كونه مريدًا له.

فإن قيل: فيجب على هذا القول أنْ يكون مريدًا لإرادته؛ لأنه قد فعلها وهو عالمٌ بها، وإلّا فإنْ صحَّ فيها والحال هذه أنْ لا يريدها، صحَّ أن لا يريد المراد.

قيل له: قد بينًا أنّ الفعل إذا فعله لغرضٍ يخصّه من غير أنْ يكون تابعًا لغيره، فلا بد من أن يكون مريدًا له، والإرادة إنما تفعل لأجل مرادها، ولما له يفعل المراد، وعلى طريق التبع له. فلذلك لم يجب أنْ يريدها؛ لأنَّ تعلّقها بالمراد قد أغنى في كونها حكمة عن كونه مريدًا لها. يبيّن ذلك أنَّ الواحد منّا، وإنْ وجب أنْ يريد أفعاله، فلا يجب أنْ يريد إرادته، وإنْ كان عالمًا بها كعلمه بالمراد، من حيث كان يفعلها تبعًا لمُرادها، ويفعل المراد لأمرٍ يخصّه؛ فيجب أنْ يكون حكم القديم تعالى في ذلك كحكمنا.

فإنْ قيل: أفتقولون أنه تعالى يريد أفعاله مفصّلةً جزءًا فجزءًا، أو يريدها جملةً كالواحد منّا؟

قيل له: إنَّ الواحد منًا إنّما يريد أفعاله على الجملة؛ لأنّه يتعذّر عليه معرفتها مفصّلةً، والقديم تعالى يعلم فعله وفعل غيره مفصّلًا جزءًا فجزءًا، فلا بدّ من أن يريدها مفصّلةً. فأمّا ما يقع من أفعاله على وجوه مخصوصة، ويختصّ بذلك جملة من الفعل، فإنه يريدها بإرادةٍ واحدةٍ؛ لأنّها في ذلك الوجه بمنزلة الشيء الواحد، كالخبر والأمر، وإنْ كان يريد إحداث كلِّ جزءٍ منها. فقد صحَّ بهذه الجملة أنه مُريدٌ في الحقيقة.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لنفسه

[في الدلالة على عدم جواز أن يكون تعالى مُريدًا لنفسه]

اعلم أنَّ الذي يدلّ على ذلك ما اعتمد عليه الشيوخ رحمهم الله من أنّه كان يجب أن يكون مريدًا لكل ما يصحّ أن يريده كلّ مريد؛ لأنّ المرادات لا يقع فيها اختصاصٌ، كما أنه لما كان عالمًا لنفسه، وجب كونه عالمًا بكلِّ معلوم يصح أن يُعلم، لأنّ المعلومات لا يقع فيها اختصاص. وهذا يوجب وجوهًا فاسدةً: منها أنّه كان يجب إذا أراد الواحد منّا لنفسه المال، والولد، وغير ذلك من ضروب النِّعم، أنْ يريد الله تعالى إحداثه له، كما أراده لنفسه. ولو أراد ذلك لوجب أنْ يوجد لا مُحالة، لأنّه لا يصح

أن يريد الشيءَ من فعله فلا يقع، لأنّ ذلك يوجب فيه نقصًا أو ضعفًا على ما نبيّنه من بَعْد.

ومنها أنّه كان يجب أن لا يكون قدرٌ من المرادات بأنْ يريده أوْلى من قدر لصحة كون جميعه مرادًا، وهذا يؤدّي إلى أنْ يريد ما لا نهاية له ولا آخر. ومتى قيل إنّه قدرًا محدودًا، فما زاد عليه مع صحة كونه مرادًا، قد خرج من أن يريده. وذلك لا يُحيل كونَه مريدًا لنفسه. ولذلك قلنا: إنّه كان يجب أنْ يريد تعالى خلقَ أجسامٍ أُخر، أو خلق ضدّها؛ لأن كلّ واحدٍ منهما يصحّ أنْ يراد. وكان يجب أن يريد أن يفعل فينا من الحياة والقدرة والعلوم، أكثر مما فعل، حتى يخرج الواحد منّا من أنْ يصحّ أنْ يكسب العلم أو ضدّه، وكان يجب أنْ يكون مُحْدِثًا لما فعله، قبل الوقت الذي أحدثه، وأنْ يتقدم إحداثه لكل ما يخلقه. بل كان يجب أنْ يريد إحداث الفعل فيما لم يزل، أو في وقتٍ لا يمكن أنْ يكون بينه وبينه ما لم يزل، ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها. وهذا يوجب قدم أفعاله، أو خروجه من كونه قديمًا؛ لأنّ ما تقدم المحدث بوقتٍ محصور فيجب حدوثه.

ومنها أنّه كان يجب إذا أراد أحدنا الشيء والآخر ضدّه، أن يكون تعالى مريدًا لكِلَا الأمرين في حالةٍ واحدةٍ، وهذا يوجب كونه على صفتين ضدَّيْن، على قول مَنْ يقول بتضادّ إرادة الضدَّين. وما أدّى إلى ذلك يجب بطلانه. وأمّا على ما نقوله من أنّهما لا يتضادان، فالدلالة مستمرّة من وجهين: أحدهما أنه كان يجب إذا أراد الضدَّيْن، أن يوجدا جميعًا؛ لأنّ انتفاءهما، أو انتفاء أحدهما مع أنه قد أراده، يقتضي فيه صفةَ نقصٍ؛ لأنَّ المريد للشيء مِنْ فعله، إنما لا يَقع منه لضعف، أو فَقْد عِلْم، أو آلة، أو لِمَنْع، أو بَدَاء، وكلّ ذلك يوجب صفة نقصٍ فيه. وما أدّى إلى ذلك وجب فساده. والثاني أنّ العالم بتضادّ مقدوره لا يصح أن يريدهما، وإنْ لم تتضادّ إرادتهما لأنه لا يجوز أن تدعوه الدواعي إلى فعلهما جميعًا، بل ما يدعوه إلى فعل أحدهما، يصرفه عن فعل الآخر، لعلمه بأنه يضادّه وينفيه. فإذا استحال ذلك جرى في باب الاستحالة مجرى جواز الضدّيْن عليه، ووجب القضاء بفساد ما أدّى إليه من القول بأنه مريدٌ لنفسه.

[في جواز أن يصحّ من كل مُريد أن يريد كل مراد]

فإنْ قيل: إنَّكم بَنَيْتم الكلام على أنَّ المرادات لا تختصّ بمريد دون مريد، وأنها كالمعلومات، فما دليلكم على ذلك؟ وهل ما ذكرتموه إلّا رجوعٍ إلى الوجود؟ ولا يجب إذا وجدتم نفس ما يريده أحد الأحياء يجوز أنْ يريدهً الآخر، ونفس ما يعلمه بعض العالمين يصح أن يعلمه عالمٌ آخر، أنْ تحكموا بوجوب ذلك في كل عالم ومعلوم، وكل مريد ومراد، دون أن تبيِّنوا العلّة فيه، سيما وقد وجدتم في الأشياء ما يقع فيها اختصاص؛ كالمقدور الذي يختصّ به قادرٌ دون قادر؟ فلِمَ صرتم بأنْ تحملوا المراد على المعلوم، لو ثبت في المعلوم ما ذكرتموه، بأوْلى من أن تحملوا ذلك على المقدور في جميع وجوهه، أو في بعض وجوهه؟

قيل له: إنَّ الحيَّ متى حصل بالصفة التي معها يصح أن يُعلم، لم تكن بعض المعلومات بأنْ يصح أنْ يعلمه بأوْلى من بعض، وكذلك المريد. فلو جاز أنْ يدعى في بعض الأحياء أنْ يخالف الحيّ منّا، لجاز أنْ يقال: إنَّ المدركات، والمُخبر عنها، والمعتقدات، وإنْ لم يقع فيها اختصاص، إنه لا يمتنع في بعض الأحياء أن يكون حكمه بخلاف حُكْمنا فيه؛ فلما بطل ذلك فيما ذكرناه بطل بمثله في المعلومات، ووجب صحةُ حمل المراد على المعلوم. وهذه الجملة هي التي ذكرها شيوخنا رحمهم الله، وهي بيِّنةٌ في هذا الباب. لكنهم لم ينسوا العلّة في ذلك. وقد بينّا نحن العلّة فيه من قبل، ونحن نعيده:

اعلم أنَّ المعلوم لا يحصل على صفة من الصّفات من جهة العالم به، لكونه عالمًا به، وإنَّما يعلمه العالم على ما هو عليه، فلذلك صحّ أن يعلم العالمان شيئًا واحدًا. وهذه العلّة قائمة في كلّ معلوم، وكل عالم. وإنّما لا يصح كونهما قادرين على مقدورٍ واحد، من حيث كان المقدور قد يحصل على صفات من الصفات من جهة القادر؛ لأنّ القادر يتعلّق بالمقدور على ما هو به، فإذا كانت الصفة التي تحصل من جهة القادر لا يصح حصولها إلّا من جهة قادرٍ واحد، اختصّ المقدور لهذه العلّة بقادرٍ دون قادر. وليس كذلك المعلوم؛ لأنّه لا يحصل من جهة العالم على صفة لا يصح الاشتراك فيها، فيقضي لأجل ذلك بأنه يختصّ بعالم دون عالم. ولهذه العلّة ما لم يقع في المعتقدات

والمُدركات اختصاص. فإذا صحَّ ذلك وجب أن يقضي في كل معلوم بأنه لا يختــصّ بعالــم دون عالم، كما أن المدرك لا يختصّ في صحة إدراكه بمدرك دون مُدرك. فإذا صحَّ ذلك، وعلم أنّ المراد كالمعلوم فيما ذكرناه، لأنه لا يحصل من جهة المريد على حال لا يصح الاشتراك فيها، من حيث كان مريدًا له، فيجب أن لا يقع فيه اختصاص، وأنْ يَصِحَّ من كلِّ مُريد أن يريد كلَّ مُراد.

[في أن وقوع الفعل مرتبط بالقدرة عدا عن العلم]

فإنْ قيل: أليس الفعل يقع مُحْكمًا لكون فاعله عالمًا به، والاشتراك في وقوعه محكمًا لا يقع كما لا يقع الاشتراك في حدوثه، فقولوا لذلك إنَّ المعلوم كالمقدور في أنّه يختص، واعلموا لذلك فساد ما أصَّلتُمُوه.

قيل له: إنَّ وقوعه محكمًا من جهة العالم به ليس هو من حيث كان عالمًا به، وإنما وجب ذلك من حيث كان قادرًا عليه؛ فلولا كونه قادرًا عليه، لم يصح ذلك منه، ولو حصل غيره قادرًا عليه بعينه، لصحّ ذلك منه بعينه، وإنما لا يصح من غيره لأنّه غير قادرٌ عليه بعينه؛ فالاختصاص في ذلك إنّما وجب من حيث كان العالم قادرًا لا من حيث كان عالمًا فقط، وسقط عنّا ما ظننت لزومه لنا.

فإنْ قيل: أليس القادر على الفعل المحكم لو لم يكن عالمًا به لم يصح منه إيقاعه محكمًا، كما لو علمه ولم يقدر عليه، لم يصح ذلك منه، فقد ثبت أنّ لكونه عالمًا فيه اختصاصًا، كما أنَّ لكونه قادرًا فيه تأثيرًا، فلِمَ جعلتم الاختصاص راجعًا إلى كونه قادرًا فقط؟

قيل له: إنَّ المقدور الذي يوقعه محكمًا لو لم يختصّ به، لكان إيقاعه محكمًا يصحّ من جهة كلِّ عالم، وإنّما لا يصح إلّا من حيث اختصّ بكونه مقدورًا لبعضهم، ولذلك يصح من غيره أنْ يعلم هذا الفعل المحكم كعلمه، وإنْ لم يصح من غيره أن يقدر عليه كقدرته، وذلك يبيّن صحة ما قلناه.

[في أن وقوع الفعل مرتبط بالقدرة عدا عن الإرادة]

فإن قيل: أليس الإرادة قد تؤثّر في المراد، وقد تقع على بعض الوجوه من جهة المُريد، حتى يكون خبرًا به وأمرًا، فقد اختصّ المراد ببعض المريدين، وحصل من جهته على صفة لا يصح الاشتراك فيها، وذلك يوجب كون المراد كالمقدور، ويبطل ما أصلتموه في هذا الباب؟

قيل له: إنَّ الجواب عن ذلك مثل الذي قدَّمناه؛ لأنّه إنّما يصير خبرًا من جهته دون غيره، لاختصاصه بأنّ القادر عليه، لا من حيث كان مريدًا له، لأنّ حال غيره كحاله في أنه يصح أن يريده، ولو قدر غيره عليه لعينه لصحَّ أنْ يوجده خبرًا. وذلك كلّه يكشف عن صحة ما قدَّمناه، من أنَّ المعلوم والمراد لا يحصلان على صفة لا يقع الاشتراك فيها، لكون العالم عالمًا به، والمريد مريدًا له. وإذا صحَّ ذلك صحَّ بصحته ما قلناه، من أنّ المرادات لا يقع فيها اختصاص.

فإنّ قيل: كيف يصح ما ذكرتموه ولا بدّ لكم من القول بأنَّ المعلومات أجمع لا يصح منكم أن تعلموها لأنه لو صحّ منكم العلم بجميعها؛ لأدّى إلى وجود علوم لا نهاية لها، لأنها لا تتناهى، وذلك يستحيل، وفي استحالته إبطال القول بأنَّ المعلومات لا يقع فيها اختصاص؟

قيل له: إنَّ ما ذكرته إنّما استحال لاستحالة وجود علوم لا نهاية لها، لا لأنّ المعلوم يختصّ، ولو صحّ كون الواحد منّا عالمًا بلا علم، أو عالمًا بعلم يتعلّق بما لا نهاية له، لم يمتنع ذلك فيه، كما لا يمتنع كونه قادرًا على ما لا نهاية له، وعالمًا على سبيل الجملة بما لا نهاية له. فإذا صحّ لك وكان تعالى عالمًا لنفسه، لم يحصل فيه الوجه المانع من كوننا عالمين بما لا نهاية له، فوجب كونه عالمًا بما لا نهاية له، فكذلك لو كان مريدًا لنفسه، لوجب على هذه الطريقة كونه مريدًا لكل مُراد، وإن استحال فينا ذلك، لاستحالة وجود إرادات لا نهاية لها.

[بيان أنه تعالى لو كان مُريدًا لنفسه، لوجب كونه مُريدًا لكل مُراد]

وليس لأحد أنْ يقول إنه تعالى يتعلّق بالمعلوم والمراد تعلُّقَ العلم والإرادة، فلا يمتنع أن يختصّ، وإن استحال في العالم المريد منّا أن يختصّ بأن يريد أو يعلم مرادًا مخصوصًا، أو معلومًا مخصوصًا؛ وذلك لأنّا قد بيَّنّا أنه تعالى يتعلق بالمعلوم تعلّق العالمين، وشرحنا ذلك في باب الصّفات. فإذا صحَّ ذلك، وجب أنْ تكون حاله كحال العالم منّا فيما ذكرناه من الحكم، ويفارق حكمه حكم العلم الذي من حقِّه أن يختصّ بمعلومٍ واحد، إذا تعلّق به مفصّلًا. ولذلك صحَّ منه سبحانه أنْ يعلم معلوماتٍ كثيرة، وإنْ كان تعالى ذاتًا واحدةً، وصحَّ منه إيجاد الأفعال الكثيرة على سبيل الأحكام؛ وذلك يبطل ما ظنّه السائل، ويبيِّن صحة ما أصَّلناه من أنَّ القديم تعالى لو كان مريدًا لنفسه لوجب كونه مريدًا لكلّ مراد من غير اختصاص.

فإنْ قيل: أليس كون المعتقد معتقدًا أيضًا إنما لا يقع فيه اختصاص، لأنّ العالم كما يصح أن يعلم كل شيء على ما هو به، فقد يصحّ أنْ يعتقده على سائر الوجوه التي ليس عليها، وصار اعتقاد الشيء على ما هو به، وعلى ما ليس به، في أنه لا يقع فيه اختصاص في كل عالم بمنزلة المعلوم والمراد. فإنْ وجب من حيث قلنا فيه تعالى إنه مُريد لنفسه أن يريد كل مُراد، فيجب من حيث كان عالمًا لنفسه أن يعتقد الشيء على ما هو به، وعلى ما ليس به، وهذا يوجب عليكم القول بأنه جاهل، تعالى عن ذلك. ومتى أوجبتم كونه عالمًا، وأَحَلْتم عليه كونه جاهلًا، وإنْ لم يقع في الوجهين في الواحد منّا اختصاص، قلنا إنه تعالى يريد الشيء دون غيره، ويختصّ بذلك، وإنْ لم يحصل في ذلك اختصاص في الشاهد.

قيل له: إنّ الأمر في اعتقاد الأشياء، وإنْ كان على ما ذكرته، فقد صحَّ أنَّ كون العالم عالمًا بالشيء يضادّ كونه جاهلًا به، فإذا صحَّ فيه تعالى أنه عالمٌ لنفسه، ووجب لذلك كونه عالمًا بكل معلوم، استحال كونه جاهلًا بشيءٍ منه، كما أنه إذا ثبت كونه عالمًا، استحال كونه ساهيًا، وإذا ثبت كونه قادرًا، استحال كونه عاجزًا. وليس كذلك حال المراد؛ لأنّ كون الحيّ مريدًا لشيءٍ منه، لا ينافي كونه مريدًا لغيره، فصار كونه مريدًا للمرادات أجمع، بمنزلة كونه

عالمًا بالمعلومات أجمع في أنه لا تضادّ فيه. فلا يصح نفي كونه مريدًا لشيءٍ منه من حيث أراد غيره، كما نفينا كونه جاهلًا، من حيث أراد غيره، كما نفينا كونه جاهلًا، من حيث ثبت كونه عالمًا. وهذ بيِّنٌ على قولنا إنَّ إرادة الضدَّيْن لا تتضادّ. فأمّا على طريقة مَنْ يقول بتضادّهما، فالجواب عنه ظاهر. وذلك أنَّ كلَّ واحد من المرادين، فيما يقتضي كونه تعالى مريدًا له على سواء، فلا يصحّ أن ننفي كونه مريدًا لأحدهما من حيث أراد الآخر، وإنما تمّ لنا ذلك في كونه عالمًا؛ لأنّ الذي اقتضى فيه كونه عالمًا يختصّ به دون كونه جاهلًا، فصحّ أن يثبته عالمًا، وينفي بثبوت ذلك كونه جاهلًا؛ فصحّ الجواب عن السؤال على كِلَا القولين.

وقد أُجيب عن ذلك بأنْ قيل إنَّ في إثباته جاهلًا إيجابًا لإثباته على صفة نقص، وذلك لا يصحّ فيه، وكونه مريدًا لكلِّ واحد من الضدَّيْن، لا يوجب ذلك فيه. فصحَّ إثباته مريدًا لهما، والأوّل هو المعتمد؛ لأنَّ له أنْ يقول: قد يجب أن ننفي عنه تعالى ما يُوجب فيه صفة نقص، وما لا يُوجب ذلك فيه، إذا دلّ الدليل عليه؛ فمتى شارك المراد المعتقد فيما قلناه، وجب أنْ نسوّي بينهما، وإن اختصّ أحدهما بأنْ يوجب صفة نَقْصٍ دون الآخر. وهذا يُبَيِّن سقوط قولهم: إنه تعالى لا يجب كونه مريدًا للضدَّيْن؛ لأنّ إرادته لأحدهما تُحِيل كونه مريدًا للآخر، لأنّا قد بينّا أنَّ حال كلِّ واحدٍ من المرادَيْن حالَ صاحبه، في أنه يصح أنْ يُراد، فلِمَ صار تعالى بأن يريد أحدهما، ويستحيل أن يُريد صاحبه، بأوْلى من أن يريد صاحبه، ويستحيل كونه مريدًا له؟ وهذا يبيّن تساويهما، لأنّه يجب أنْ يريدهما أو لا يريدهما، لو كان مريدًا لنفسه، فيجب إذا أراد أحدهما دون الآخر، أن يدلّ ذلك على أنه مريد لا لنفسه، على ما نقوله.

[في بيان أنه تعالى لو كان مريدًا لنفسه، لوجب كونه مُريدًا للضدّين]

وقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله أنَّ في المرادات المتضادّة ما لا يصحّ أنْ يقال إنه تعالى مريدٌ لهما جميعًا، وذلك يبطل هذه العلّة. ومثَّلوا ذلك بأنّه تعالى لا يريد خلق دنيا أخرى، ولا خَلْق ضدّها؛ لأنّه لو أراد خلق أحدهما لوجد،

وقد عَلِمنا عدمهما، لأنه لو وجد الفناء لفنى جميع الأجسام، ولو وُجِدت دنيا أخرى أو جسم عظيم لأدركناه؛ فثبت أنه تعالى لم يُرِدْهما جميعًا. وهذا مبنيٌّ على ما نقوله من أنَّ فناء بعض الأجسام فناءٌ لسائرها، فإذا صحَّ ذلك بما ندلّ عليه من بَعْد، فالجواب يستقيم.

وقد نُمَثِّل ذلك أيضًا بأنَّ الحجر الموضوع بين أيدينا قد عُلِم أنّه تعالى لم يُرِد أن توجد فيه الحركة ولا السكون؛ لأنّه لو أراد أحدهما لوجد فيه حالًا بعد حالٍ، ولو وجد لامتنع علينا فعل خلافه. وفي صحة ذلك منّا دلالة على أنه لم يُرِدْ واحدًا من الأمرين. وهذه الزادة إنّما تُزاد على قولنا، لو كان مريدًا لنفسه، لوجب كونه مريدًا للضدَّيْن. فأمّا على قولنا: إنّه كان يجب أن يريد سائر ما يصح أن يُراد مما لا يتضادّ، فلا يصح أن يسأل عليه ذلك، وعلى ما نقوله من أنَّ إرادة الضدَّيْن لا تتضادّ، لا يلزم أيضًا؛ لأنّه كان يجب كونه مريدًا لهما، وإنْ لم يصح أن يفعلهما، لأن كونه مريدًا لأحدهما لا يُحيل كونه مريدًا للآخر. ولذلك يصح عندنا أنْ يُريد الضدَّيْن من فِعْل غيره.

[في إثبات أن المراد كالمعلوم في أنه لا يختص بمُريد دون غيره]

وليس له أن يقول: ألستم تُحيلون كونه مريدًا للضدَّيْن على قولكم، إذا كانا مِنْ فعله؟ فهلَّا عَلِمتم لزوم السؤال على هذا القول؟ وذلك أنَّا إنما نُحِيل ذلك في مقدوره لأمرٍ يرجع إلى الدَّواعي، ولأنّه الفاعل للإرادة، كما أنه الفاعل للمراد، فمن حيث كانا يتبعان في الوجود، الذي يستحيل وجوده، صحَّ أنْ يقال إنّه لا يفعلهما جميعًا. ولذلك يصحّ عندنا أن يضطرّ تعالى إلى إرادة كِلَا الضدَّيْن، وإنْ كان لا يختار إلَّا أحد المُرادين. فقد صحَّ أنّ ذلك يتمّ على قولنا.

فأمّا مَنْ قال إنّه مريد لنفسه، فلا يصحّ أنْ نجعل كونه مريدًا متعلّقًا بدواعيه، وبما يجري مجرى اختياره، فيجب لو كان مريدًا لنفسه أن يكون مريدًا للضدَّيْن، وأنْ لا يصح لهم القول بأنّ إرادته لأحدهما، نُحيل كونه مريدًا للآخر. فقد صحّ سقوط هذا السؤال من كلِّ وجه.

فإنْ قيل: أليس هو تعالى، وإنْ كان قادرًا لنفسه، فغير واجب كونه قادرًا على كلِّ مقدور، كما وجب ذلك عندكم في كونه عالمًا لنفسه؟ فهلا جوَّزْتم لنا القول بأنّه مريد لنفسه، وإنْ لم نُوجب كونه مريدًا لكلِّ مراد؟

قيل له: قد بيّنَّا من قَبْل أنَّ المراد كالمعلوم في أنه لا يختصّ بمريد دون غيره، فإنَّ المقدور مفارقٌ لهما، وبيّنَّا العلَّة فيه. فإذا صحَّ ذلك، وجب لو كان مريدًا لنفسه، أن تكون حاله في وجوب كونه مريدًا لكل مراد، كحاله في وجوب كونه عالمًا بكلِّ معلوم، لمَّا كان عالمًا بنفسه، ولِمَ يجب ذلك في المقدور، من حيث عُلِم أنَّ ما يختصّ به غيره من القادرين، لا يصحّ كونه قادرًا عليه.

ولهذه العلّة قلنا: إنَّ المختار أنْ يقال إنه قادرٌ على ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له؛ لأنّ في إطلاق ذلك، وتركِ التقييد فيه، إيهامًا للخطأ، وهو أنه قادرٌ على مقدور غيره، أو ما يصحّ كونه مقدورًا لغيره، مع علمنا بخلافه. والمختار أنْ يقال: إنّه عالمٌ بكل معلوم، إذا كان عالمًا لنفسه؛ لأنّ في تقييد ذلك إيهامًا أنَّ في المعلومات ما لا يصحّ أن يعلمه، مع استحالة ذلك.

[في وجوب استحالة كون مقدور غيره مقدورًا له]

واعلم أنَّ المُوجب لاستحالة كون مقدور غيره مقدورًا له، ليس هو أنه مقدورٌ لغيره؛ لأنّه لو لم يُوجِدْ الله تعالى أحدًا من القادرين، لكان ما من حقِّه أنْ يكون مقدورًا لهم، لو وُجِدُوا وقَدِرُوا، يستحيل كونه مقدورًا له. وإنَّما يستحيل كونه قادرًا عليه، لأنّه يستحيل منه إيجاده. ولا فصل بين أنْ يقدر غيرُه عليه، وبين أنْ لا يقدر. وإنّما نُنبِّه بكون غيره قادرًا عليه على الغرض والمُراد، ونذكره لأنّ فيه تنبيهًا على ما له لا يكون مقدورًا له.

والأصل فيما يستحقّ تعالى من الصفة النفسية أنها إنما تجب إذا صحّت؛ لأنّ القول بوجوب ما يستحيل يتناقض، فلذلك تضمّن وجوبها القول بصحّتها. فكلّ ما ثبت أنه يصح عليه، وجب أنْ يستحقّه، وكل ما ثبت استحالته عليه، لم يكن له في هذا الباب مدخلٌ. فلذلك قلنا: إنَّ كونه تعالى غير موصوف

بالقدرة على مقدور غيره، لا يناقض وصفنا له بأنه قادرٌ لنفسه في المعنى. ووصفنا له بأنه غير مريد لبعض المرادات، ينقض وصفنا له بأنه مريد لنفسه في المعنى، من حيث صحَّ كونه مريدًا لجميعه؛ فوجب كونه تعالى مريدًا له، كما نقوله في المعلوم.

فإنْ قال: إنَّ كونه مريدًا لأحد الضدَّيْن، إذا أحال كونه مريدًا للآخر، فيجب أن يكون بمنزلة مقدور الغير في أنه يصحّ أنْ لا يكون مريدًا له، وإنْ كان مريدًا لنفسه.

قيل له: إنّ الذي لم يُرِدْه ممّا يصح أن يريده، لا مما أراده، فلم يحصل له فيه وجهٌ يُحيل كونه مريدًا له على كلِّ وجه. وإنَّما صحَّ لنا ما ذكرناه في مقدور الغير، من حيث ثبت أنه يستحيل كونه مقدورًا له، لا من حيث كان قادرًا على ما يقدر عليه، بل لأمرٍ يخصّه. وذلك يوضح الفرق بين الأمرين.

فإن قال: لا فَصْل بين ما يستحيل أنْ يقدر عليه على كلِّ وجه، وبين ما يستحيل أن يريده، من حيث حصل مريدًا لضدِّه، فهلّا أجريتموهما مجرًى واحدًا؟

قيل له: إذا لم يَرجع في استحالة كونه مريدًا له إلى أمرٍ يخصّه، وإنما قيل بذلك فيه من حيث حصل مريدًا لضدِّه، فليس بأن يقال إنَّ إرادته لأحدهما تُحيل كونه مريدًا للآخر، بأوْلى من أن يقال إنَّ كونه مريدًا للآخر، يُحيل كونه مريدًا له. ولم يثبت وجوب كونه مريدًا لأحدهما لأمرٍ يخصّه، كما لو ثبت استحالة كونه مريدًا للآخر لأمرٍ يخصّه. فالقول بأنَّ إرادته لأحدهما تُحيل كونه مريدًا للآخر، لا يصح. ولا يجري ذلك مجرى ما نقوله: من أنه قادر على الضدَّيْن على البدل، وإنْ كان قادرًا لنفسه، فيقال: جوِّزُوا كونَه مريدًا للضدّين على البدل، وإنْ كان مريدًا لنفسه. وذلك أنّ البدل عندنا لا يدخل في كونه قادرًا، وإنما يدخل في إيجاد المقدور، وإنْ حلَّ المراد عندهم هذا المحل، فيجب أنْ يقولوا إنه مريد لهما جميعًا في الحقيقة، ويُدْخلوا البدل في المراد. وليس ذلك بقولٍ لهم، ومتى قالوه نقضوا السؤال،

لأنّهم بنوه على أنّه إذا أراد أحدهما، استحال أنْ يريد الآخر، فمت قالوا إنه مريد لهما، فقد نقضوه.

هذا وقد بينَّا أن كونه مريدًا لأحدهما لا ينافي كونه مريدًا للآخر في الحقيقة، فلا يصحّ من هذا الوجه أن يُحيلوا كونه مُرادًا له، كما قلناه في المقدور.

[بين العلم والإرادة والاعتقاد]

وليس لهم أن يقولوا: إذا صحَّ كونه عالمًا لنفسه، وإنْ لم يصح أن يعلم وجود الضدَّيْن، بل عِلْمُهُ بوجود أحدهما يحيل كونه عالمًا بوجود الآخر، فجوِّزُوا ما قلناه في المراد. وذلك أنَّ الذي أحلنا كونه عالمًا بوجودهما، ليس هو علمه بوجود أحدهما؛ لأنّ أحدهما لو لم يوجد، لاستحال أن يعلم وجود الآخر، كما يستحيل أن يعلم وجوده إذا علم وجود الآخر. وإنّما لم يصح أن يعلم وجوده؛ لأنَّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به. فإذا كان معدومًا استحال أنْ يعلم موجودًا. ولذلك يستحيل من الحيَّيْن أنْ يعلما وجودهما، كما يستحيل ذلك من الحيِّ الواحد. وليس كذلك المرادان الضدَّان، لأنّه يصح من المريدين إرادتهما. وذلك يبيِّن أنَّ كلَّ واحد منهما، كصاحبه في أن يصح أنْ يُراد، فالمُريد لنفسه يجب كونه مريدًا لهما.

فإنْ قيل: إنَّ الإرادة كالعلم في أنها تتعلّق بالشيء على ما هو به، فما لا يوجد من الضدَّين يستحيل أن يريده، كما يستحيل أن يعلم وجوده.

قيل له: إنَّ العلم ليس بعلمٍ لجنسه، وإنَّما يكون كذلك متى كان معلومًا على ما يتناوله. ولذلك قد يوجد الاعتقاد، ولا يكون علمًا، وقد يتعلق بالشيء على ما ليس به. فإذا صحَّ ذلك، وكان حال العالم فيما يتعلق به حالَ العلم، لم يجز أنْ يعلم الشيء إلّا على ما هو به. والمريد قد يريد ما لا يكون، كما يريد ما يكون؛ لأنَّ الإرادة جنسُ الفعل، ولا يراعى في كونها إرادةُ تكوُّن مرادها وحدوثه لا محالة، فلا فَصْل بَيْن أن تتعلّق بما نعلم أنه لا يحدث، أو بما نعلم أنه يحدث، وهي في هذا الوجه بمنزلة الاعتقاد

الذي هو جنس الفعل، وهي مخالفةٌ للعلم. ولذلك يعلم أحدنا من نفسه أنه مريد للشيء، مع شكّه في حال مراده هل يكون أمْ لا يكون، ولا يفصل بين حاله إذا أراد ما يكون وبين حاله إذا أراد ما لا يكون. ولذلك قد يريد من غيره الشيء، ثم يستخبره عنه هل وُجِد أم لا؟ ولا يصح ذلك في العلم؛ وذلك يبيِّن الفرق بين الأمرين.

[في بيان أن الإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على طريقة الحدوث]

فإنْ قيل: إنه تعالى يعلم الأشياء على حقائقها، فيريد كلَّ شيء على ما هو به، فما يعلم كونَه يريد كونه، وما يعلم أنه لا يكون يريد أن لا يكون، فلم يحصل عندنا غيرَ مريد لشيءٍ يصح أنْ يُراد.

قيل له: إنَّا قد بينَّا من قبل في فصل مُفْرد أنَّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء إلّا على طريقة الحدوث. وإذا صحّ ذلك بطل ما ذكروه، ووجب لو كان مريدًا لنفسه، أنْ يكون مريدًا لحدوث كلِّ شيءٍ وكونه، وأنْ يكون ما علم أنه لا يكون بمنزلة ما علم أنّه يكون في هذه القضية. على أنّهم، أو أكثرهم، ينقض هذا الأصلَ؛ لأنّهم يقولون: إنَّ القديم تعالى لم يرد اكتساب الكافر الكفر، وأنْ يكون كافرًا به، وأن يكتسبه من حيث كان كفرًا، وإنّما يقولون إنه أراد أنْ يكون قبيحًا فاسدًا متناقضًا. وهذا يُبطل قولهم: إنه أراد الشيء على كلِّ وجه علمه عليه.

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله على تسليم هذا القول أن يكون تعالى مريدًا لأنْ يكون الشيء، وأنْ لا يكون؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من الوجهين يصحّ أن يُراد عليه المُراد، حتى لو أراده المريدان على الوجهين، لصحَّ عندهم؛ فيجب إذا كان مريدًا لنفسه، أن يكون مريدًا لكون الضدَّيْن، ومريدًا لهما أن لا يكونا. وهذا آكد في الاستحالة مما ألزمناهم أوّلًا من وجوب كونه مريدًا للضدّيْن؛ فثبت أنَّ سؤالهم هذا طرق عليهم في الإلزام وجهًا لولاه لما لزمهم. ولا يجب إذا استحال عندنا أنْ يُراد أنْ لا يكون الشيء أن لا يصحّ منّا ما ألزمناهم، لأنّا لم نعتمده دليلًا، فيقال: إنَّكم بنَيْتُموه على ما لا يصح عندكم، وإنّما قصدنا به إسقاط ما أرادوه. وما حلّ هذا المحلَّ صحَّ إيراده على الخصم. وقد ألزموهم

أنْ لا يكون تعالى بأن يريد كون ما علم كونه بأوْلى من أن يريد كون ما علم أنه لا يكون، ولا بأن يريد أنْ لا يكون ما علم أنه لا يكون بأوْلى من أن يريد أن لا يكون ما علم كونه، فيخصّصه كلٌ واحدٍ منهما بأنْ أراده على وجه دون وجه كتخصيصه أحد المرادين بأن يريده دون الآخر في الدّلة على بطلان القول بأنه مريدٌ لنفسه.

[مفارقة الإرادة للشهوة والتمنّي]

فإنْ قالوا: إنّا نُحيل كونه مريدًا لما علم أنّه لا يكون؛ لأنّ إرادة ما هذه حاله تَمَنٍّ، وليس بإرادةٍ في الحقيقة، أو هو شهوة وليس بإرادة، والتمنّي والشهوة يستحيلان على الله، فلا يجب أن يكون مريدًا إلّا لما علم كونه فقط.

قيل له: هذا لا يصحّ على طريقتهم، لأنّهم يقولون إنه تعالى يريد أن لا يكون ما علم أنه لا يكون، كما يقولون إنه يريد كَوْن ما علم كونه، ولم يعدوا ذلك تمنيًا وشهوةً.

فإنْ قالوا: إنَّا نجيز إرادة الشيء على ما هو به، ونقول: إنَّ إرادة كون ما لا يكون تمنٍّ وشهوة، فلا يصح إلّا أنْ يُريد أنْ لا يكون. ونقول: إرادة أنْ لا يكون ما علم كونه تمنٍّ وشهوة، فلا يصح إلّا أن يريد كونه. فإذا كان هذا قولنا، فالذي سألناه صحيح.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أنَّ التمنّي والشهوة يخالفان الإرادة، وأنّهما بمعزلٍ منهما، وذلك يُسقط ما ذكروه. على أنَّ ما يجده الإنسان من نفسه، يسقط كل ما يُقدح به فيه. والواحد منّا يجد نفسه مريدًا لكون الشيء، كان المعلوم أنه يكون أوْ لا يكون على حدٍّ واحد، كما يجد نفسه مشتهيًا للشيء ناله أو لم يَنَلْه على حدٍّ واحد. وإذا صحَّ ذلك بَطُل القول بأنّ الإرادة على بعض الوجوه تمنٍّ وشهوة.

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على هذا القول أن لا يمدح تعالى بأنْ يقال: كلّ ما شاءه كان؛ لأنَّ حكم غيره حكمه في أن ما يريد كونه

لا بدّ من أن يكون، وما لا يكون من مُراداته إنَّما يكون متمنّيًا له؛ وهذا يهدم تعلّقهم بأنّ الإرادة من صفات القدرة والربوبية، إلى سائر ما يقولون في هذا الباب.

وقد بيّنّا من قبلُ أنّهم لا يخلون في هذا القول من وجهين: إمَّا أن يقولوا: إنّ إرادةَ كونِ ما لا يكون تمنٍّ في الحقيقة، فإنّها مخالفة للإرادة، أو يقولوا إنها إرادة في الحقيقة، ومع ذلك تسمّى تمنيًّا. فإنْ أرادوا الوجه الثاني، فيجب أن يُوصف تعالى على قولهم بأنه متمنٍّ ومريد، وإن امتنعوا مِنْ وصفه بأنه مُتَمَنٍّ، فهو امتناع من عبارة، والكلام في المعنى لازمٌ لهم. وإن أرادوا الأوّل، فقد بيّنّا أنَّ المريد للشيء يجد حال نفسه إذا لم يوجد مراده، كما يجد حال نفسه إذا وجد مراده، وذلك يُبطل قولهم.

على أنَّ ما ذكروه في الاسم يبطل؛ لأنّه يؤدي إلى أن لا يكون في المتمنّين أحدٌ وصل إلى متمنّاه، إنْ كان المتمنّي أراده كون ما لا يكون.

فإنْ جعلوا ذلك تمنّيًا وغيره تمنيًّا، قالوا: إنَّ المتمنّي قد يكون على وجهٍ آخر، فلذلك قد يصل المتمنّي إلى متمنّاه.

قيل له: فلا بُدَّ لك من القول بأنَّ في المتمنّي ما يكون مخالفًا للإرادة. وإذا صحّ ذلك بَطُل ما تعلّقوا به من السؤال.

فإن هُمْ قالوا: إنَّ التمنّي الذي يصل به إلى متمنّاه هو إرادة كون ما يكون، أو إرادة أنْ لا يكون ما لا يكون، فذلك يوجب عليهم وصف القديم تعالى بأنه متمنٍّ. وقد ألزموا على هذا القول أنْ لا يوصف النبيّ صلّى الله عليه بأنه أراد من الكفّار، الذين عَلِم أنَّهم لا يؤمنون، الإيمان، وإنما تمنّى ذلك. والمعلوم من حال الرّسول عليه السلام خلافه، لأنّه كان يريد الإيمانَ من جماعتهم على حدٍّ واحد ويدعوهم ويدعو جماعتهم إلى الإيمان على طريقةٍ واحدة. وكيف يصح أن يقال إنه كان صلّى الله عليه يتمنّى الإيمان من أبي لهب ولا يريده منه مع شدَّة حرصه على دعائه إليه، ولو جاز ذلك فيه لجاز في سائر مَنْ كان يدعوه. فقد بَطُل لكل ذلك ما سألوا عنه مِنْ إرادةِ كون ما لا يكون، أو أنْ لا يكون ما يكون شهوةً أو تمنّيًا.

وإذا بَطُل ذلك صحَّ ما ألزمناهم من أنّه كان يجب لو كان مريدًا لنفسه أن يكون مريدًا للمتضادّان، ويريدهما أن يكونا وأنْ لا يكونا على طريقتهم في جواز إرادة أنْ لا يكون الشيء. وقد بيّنّا مِنْ قَبْلُ بطلان ما يذهبون إليه من أنّ الإرادةَ تتعلق بالشيء على طريق الحدوث. وما ذكرناه في ذلك هو المعتقد في إبطال ما ذهبوا إليه، وما عداه إنَّما قصدنا به الإلزام على مذاهبهم، لا أنا اعتمدناه.

[في الدلالة على أنه تعالى إذا كان مُريدًا لنفسه لوجب كونه كارهًا لها]

ومما يدلّ على أنه تعالى لا يصح أن يكون مريدًا لنفسه، أنه لو كان كذلك، لوجب كونه كارهًا لنفسه؛ لأنَّ مثل ما اقتضى كونه مريدًا يقتضي كونه كارهًا عندنا وعندهم. ألا ترى أنَّ النهي والتهديد قد اقتضيا كونه كارهًا، كما أن الأمر والخبر وغيرهما قد اقتضى كونه مريدًا. وعندهم أنّ انتفاء السهو قد اقتضى كونه مريدًا، وذلك بعينه يوجب كونه كارهًا، فإذا صحَّ ذلك فلو كان لنفسه مريدًا لوجب كونه كارهًا لنفسه. وذلك يؤدّي إلى كونه مريدًا للشيء كارهًا له؛ وهذا في الاستحالة بمنزلة كونه عالمًا بالشيء جاهلًا به من وجهٍ واحد، وما أدّى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.

فإنْ قيل: إنَّ نفس إرادته للشيء هي الكراهة، وكونه مريدًا للشيء هو كونه كارهًا؛ لأنه إذا أراد كون الشيء كرهه أن لا يكون، وإذا أراد أن لا يكون كره كونه، لا يؤدّي ما نقول في ذلك إلى ما ألزمتموناه من المُحال.

قيل له: قد بيّنّا فيما تقدم أنَّ الإرادة لا تتعلق بالشيء إلّا على طريقة الحدوث، وما أوجب ذلك فيها يوجبه في الكراهة؛ لأنّ من حقِّ الضدَّيْن أن يتعلق كلُّ واحدٍ منهما على الوجه الذي عليه يتعلّق الآخر. فإذا صحَّ ذلك، وصحَّ ما قدَّمناه في فصلٍ آخر أنّ الإرادة يستحيل كونها كراهةً على وجه، فقد بطل بذلك ما سأل السائل عنه. على أنَّ ما قالوه لو سلّمناه، لكان الدّليل مستقيمًا؛ لأنّا ألزمناهم أن يكون تعالى مريدًا لكون الشيء كارهًا لكونه. وهذا

مما يستحيل عندنا وعندهم، بل هو ممّا يَعْلَمُ كلُّ أحد من نفسه استحالته. فإذا صحَّ ذلك، فقد بطل ما قدحوا به.

[مقالة لأبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله لو كان تعالى مريدًا نفسه لاستحال أن يكره شيئًا ألبتّة؛ لأنّ الكاره إنّما يصح أن يكره الشيء على وجهٍ يصحّ أن يريده عليه، كما أنَّ الجاهل إنما يجهل ما يصح أن يعلمه، فكما يجب نفي كونه تعالى جاهلًا بكل شيء على كلِّ وجه، من حيث ثبت كونه عالمًا بها أجمع، فكذلك يجب إنْ كان مريدًا لنفسه، أنْ يستحيل كونُه كارهًا لشيءٍ من الأشياء على وجه؛ وهذا بيِّنٌ.

فإنْ قيل: إنَّ كراهةَ كون ما يكون ليس بكراهة في الحقيقة، بل هي نفورُ طبع، أو تمنٍّ، فلا يلزم أنْ يكون تعالى مريدًا لكون الشيء وكارهًا لكونه، على قولنا إنه مريدٌ لنفسه.

قيل له: قد بينّا من قبل فساد هذا القول، وأنَّ حال الكاره لا تتغيّر بأنْ يكون المعلوم من حال المكروه أنه يكون أو لا يكون، أنّها في هذا الوجه بمنزلة الإرادة. فإذا ثبت ذلك، وجب أن يكون كراهة ما يكون كراهةً في الحقيقة، وأنْ لا يكون تمنيًا، ولا نفور طبع. وسائر ما فرّقنا به بين الشهوة والإرادة يدلّ على الفرق بين نفور الطبع والكراهة، وكذلك ما بيّنّا به أنّ الإرادة لا تكون تمنيًا، لمثله يُعلم أنّ الكراهة لا تكون تمنيًا.

[في الدلالة على أنه تعالى إذا كان مُريدًا لنفسه لوجب كونه على صفة نقص]

ومما يدلّ على أنّه سبحانه لا يجوز أن يكون مريدًا نفسه أنّ كونه كذلك يوجب إثباته على صفةِ نقص، وهو أن يكون مريدًا للشيء قبل كونه من غير أن يصح فيه توطين النفس، وتَعَجُّل السرور. وقد عَلِمْنا أنَّ مَنْ هذه حاله، فهو على صفة منقوصة، كما أنَّ المريد للقبيح يجب كونه على صفة منقوصة. فإذا استحال ذلك فيه، استحال كونه مريدًا لنفسه. وهذا بمنزلة ما قلناه إنه لو كان

متكلّمًا لنفسه، لوجب أن يكون متكلّمًا، من غير أن يستفيد أو يفيد، فيما لم يزل؛ وهذا يوجب كونه على صفة منقوصة. ومما يلحق بهذه الدلالة ما استدل به شيوخنا رحمهم الله من أنه لو كان مُريدًا لنفسه، لوجب كونه مريدًا للقبيح، وهذا يُوجب فيه صفةَ نقصٍ.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ صفات النقص إنما تصحّ في صفات الأفعال. فأمّا في صفة الذَّات، فإنه يستحيل؛ وذلك أنَّ كل صفة تُوجب نقصًا في الموصوف إذا كانت لعلّة تُوجب ذلك فيه إذا كانت للنفس؛ لأنّ ما يقتضيه من النقص يرجع إليها، لا إلى مُوجِبها. يبيِّن ذلك أنَّ كون الجاهل جاهلًا، لما أوجب صفةَ نقص أوجبه، كان لعلّة أو لنفس. ولهذه المناسبة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّ العلم لا يكون قبيحًا؛ لأنّه لو كان فيه ما يَقْبُح، لوجب كون العالم به منقوصًا. ولو صحَّ ذلك في العالم بعلم، لصحَّ في العالم لنفسه. فإذا استحال ذلك فيه بطل القول بأنّ فيه ما يَقْبُح. وهذا يقوّي ما اعتمدناه، وبمثله يبطل قول مَنْ يقول إنه متكلّم لنفسه؛ لأنه يوجب كونه على صفة تقتضي النقص، نحو كونه آمرًا بالقبيح، ومتكلّمًا بما لا يَحْسُن أن يكلّم. ونحن نذكر مِنْ بَعْد شُبَهَ القوم في هذا الباب في فصلٍ مُفْرد، إنْ شاء الله.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لا لنفسه ولا لعلّة

[في الدلالة على أنه تعالى إذا كان مُريدًا لنفسه لوجب كونه مُريدًا لكل مراد]

اعلم أنَّ كونه مريدًا على هذا الوجه، يوجب ما قدَّمناه في كونه مريدًا لنفسه؛ لأنّه ليس بأنْ يريد بعض ما يصحّ أنْ يراد بأوْلى من بعض، وذلك يوجب كونه مريدًا لكلّ مراد، ومريدًا للضدَّيْن، ومريدًا لما لا نهاية له من مقدوراته. وقد بيّنّا من قبل فساد ذلك، فلا وجه لإعادته.

ولا يصح أنْ يقال إنه تعالى يريد مرادًا دون غيره، إلّا بأن يوصف تعالى بأنه مريد بإرادة محدثة؛ لأنها هي التي تختصّ بأن يتعلق بشيءٍ دون غيره،

وعلى وجهٍ دون غيره. يبيِّن ذلك أنّه تعالى لمّا كان مدركًا لا لنفسه ولا لعلّة، وجب كونه مدركًا لكلِّ مُدْرَك، كما وجب كونه عالِمًا بكل معلوم، وإنْ كان عالمًا لنفسه. يوضح ذلك أنَّ الصفة إذا استحقَّت للنفس، فإنما يجب أن تُسْتَتْبع في كل ما يصح؛ لأنه ليس هناك ما يخصّصها بأمرٍ دون غيره. وهذا المعنى قائم إذا كانت الصفة مستحقّة لا للنفس ولا لعلّة. وذلك يصحّح ما قدَّمناه. على أنّ الصفة التي تستحق لا للنفس ولا لعلّة، لا بدّ من أن يكون لها وجهٌ تستحقّ منه، كما نقوله في كون الموجود محدثًا، والحيّ مُدْرِكًا. وقد عُلِمَ أنه لا وَجْهَ يستحق منه كونه تعالى مريدًا، على طريقة ما نقوله فيما يستحقّ من الصّفات، لا للنفس ولا لعلّة؛ فالقول بذلك لا يصحّ.

[في عدم جواز أن يكون تعالى مُريدًا لعلّة]

فإنْ قال: يستحق كونه مريدًا لا للنفس ولا لعلّة، من غير وجهٍ يصحّ بيانه، كما يقولونه في المعدوم.

قيل له: إنَّ كونه مريدًا يُنْبِىء عن اختصاصه بحالٍ يَبِين بها من غيره. وما هذه حاله، فلا بدّ من وجه يستحقّ له، وليس للمعدوم بكونه معدومًا حال، وإنّما يُنْبىء عن أنه ليس بموجود. وما هذه حاله يُراعى فيه الوجود، وكل ما استحال وجوده وُجِبَ عدمه، وكل ما صحَّ وجوده صحَّ عدمه.

فإن قال: إنه مريد لكونه حيًّا، لا آفةَ به كما نقوله في كونه مدركًا.

قيل له: إنّ كونه حيًّا ليس بأنْ يوجب كونه مريدًا، بأوْلى من أن يوجب كونه كارهًا. وما حلَّ هذا المحل لا يصح أن يقتضي إحدى الصفتين، وإنّما صحَّ لنا القول بأنه مدرك لكونه حيًّا لا آفة له، لمّا لم يكن لهذه الصفة ضدٌّ يصح كونه حيًّا مقتضيًا له. وليس هذا مما نقوله من أنَّ كونه حيًّا يصح كونه مريدًا بسبيل؛ لأنّ ذلك إنّما صحَّ من حيث كانت الصفة تصحّح الصفة وضدّها، ولا يستحيل ذلك فيها، كما يصح من القادر إيجاد الضدّيْن. وليس كذلك حالها في اقتضائها صفةً أخرى؛ لأنّ اقتضاءها للصفتين، الضدَّيْن يقتضي حصولهما جميعًا للموصوف؛ وذلك يستحيل.

ومما يدلّ على ما قلناه إنّ كونه مريدًا لا يخلو من أن يكون عليه فيما لم يزل، أو يحصل عليه بعد ما لم يكن بذلك. وإنْ كان مريدًا لم يزل؛ فأمارة صفات النفس قد حصلت فيه، فلا يصح أن يقال إنه مريد لا لنفسه ولا لعلّة، وإنْ حصل مريدًا بعد أن لم يكن كذلك، فلا بدّ من كونه مريدًا بإرادة؛ لأنه لا يصح أنْ يُقال إن لكونه مريدًا شرطًا يتعلّق به، إذا كان موجودًا. فلذلك صحّ أن يريد بعد ما لم يكن مريدًا. وإنْ لم يكن مريدًا بإرادة، كما نقوله في المدرك؛ وذلك لأنّ المراد قد يكون معدومًا وموجودًا، وقد يريد المريد ما يكون في المستقبل، كما يريد الكائن في الحال. فإذا صحَّ ذلك، لم تكن بعض الأوقات بأن يكون مريدًا فيه أوْلى من بعض، لو كان مريدًا لا لعلّة. وذلك يُوجب كونه مريدًا فيما لم يزل. وفي هذا تحقيق ما قلناه من أنه تعالى مريدًا لنفسه أو لعلّة، وأنه لا واسطة لهذين.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة قديمة

[في الدلالة على وجوب كونه تعالى مُريدًا بإرادة محدثة]

اعلم أنَّ ما قدَّمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا بعلمٍ قديم، أو أكثرها يدلّ على أنه لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة قديمة؛ فلا وجهَ لإعادة القول فيه. وما دلَلْنا به على أنه لو كان مريدًا لنفسه لوجب أن يكون مريدًا لكل مراد، يدل على أنه لا يكون مريدًا بإرادة قديمة؛ لأنها إذا كانت قديمة، لم تكن بأنْ يُراد بها بعض المراد أوْلى من بعض، كما قالوه في العلم القديم. وهذا يؤدي إلى سائر ما ذكرناه من قبل، إلّا أن يقولوا إنه يريد بالإرادة القديمة مرادًا واحدًا. وذلك يوجب إثبات إرادات قديمة لا نهاية لها، وأن تفارق إرادتُه الإرادات المُحدثة في جواز تعلّقها على التفصيل بمرادات كثيرة. وذلك بيِّن الفساد، لما ذكرناه في باب الصفات. أو يقال إنه يريد بعض المُرادات دون بعض، ويستحيل أن يريد سواها، وهذا يوجب أنّ في المرادات ما يستحيل أن يُريده، وقد بيّنَّا فساد ذلك من قبل. على أنه لو كان مريدًا بإرادة قديمة أو لنفسه، لاستحال أن تقع أفعاله على وجهٍ لكونه مريدًا، نحو كون الكلام خطابًا وخبرًا؛ لأنّا قد بيّنَّا أنَّ الخبر إنما اقتضى كون المُخبر مريدًا، من حيث صحَّ

وقوعه بعينه من جهته، ولا يكون خبرًا. ولو كان مريدًا لنفسه أو بإرادةٍ قديمة، لم يصح هذا الوجه فيه؛ لأنه يستحيل أن يوجد ولا يكون مريدًا له. وهذا يوجب استحالة وجوده، ولا يكون خبرًا. وذلك يبطل حاجته في كونه خبرًا إلى كون المُخبر مريدًا. وفي ذلك إبطال الطريق الذي به نعلم كونه مريدًا أصلًا.

وقد اعتمد شيوخنا رحمهم الله في إبطال قولهم إنه مريد لذاته على أنّ ذلك يُوجب أنْ لا يُوصف بالقدرة على أنْ يفعل أكثر مما هو مريدٌ له؛ لأنّ وصفَه بالقدرة على ذلك، يؤدّي إلى وجوه كلّها فاسدة: إمّا أنْ يقال إنّه يصحّ أنْ يفعل ما لا يريده، وفي ذلك هدم القول بأنه مريد لذاته أصلًا، وإبطالُ سائر ما يعتلّون به في هذا الباب.

أو يقال: إنّه يصح أنْ يفعل ما لا يريده لذاته، ويريده بإرادة يُحدثها؛ وهذا كالأوّل في أنه يبطل القول بأنّه مريد لذاته.

أو يقال إنّه قادرٌ على أكثر من ذلك ويستحيل أن يفعله؛ وذلك ينقض كونه قادرًا.

وإنّما يصح منّا القول بأنّ القادر يقدر على ما يتعذّر عليه فعله، لمنع، أو ما يجري مجراه؛ لأنّه يصحّ ممّن هذه حاله الفعل على بعض الوجوه. وما قالوه يؤدّي إلى أن لا يصح منه فعلُ ما لا يريده ألبتّة، ولك ينقض كونه قادرًا عليه، فلم يبقَ إلّا ما قلناه، من أنه كان يجب أنْ لا يصحّ أن يفعل أكثر مما علم أنه يريده من مقدوراته. وهذا يوجب أنْ لا يُوصف بالقدرة على تقديم خَلْق الأجسام قبل أنْ أحدثها، ويوجب أن لا يصحّ أن يفعل في كل حال أكثر مما علم أنه يفعله. ولا يصحّ أن يزيد في المكلّفين غيرهم، أو يزيد في تكليفهم، وهذا أعظم من التصريح بتعجيز الله؛ فما أدّى إليه يجب القضاء بفساده.

[في الدلالة على أنه تعالى لو كان مُريدًا لنفسه لاستحال أن يفعل ما ليس بمُريد له]

فإنْ قيل: هذا بعينه يلزمكم إذا وصفتموه تعالى بأنه عالمٌ لنفسه؛ لأنه يجب أنْ لا يُوصف بالقدرة على ما عُلِمَ أنه لا يفعله، فإذا لم يلزمكم ذلك، فكذلك القول فيما سألتمونا عنه.

قيل له: إنَّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك به، فهو كالخبر الصّدق والدلالة، فلا يجب أن لا يصح منه خلاف ما علمه، كما لا يجب أن لا يصح منه خلاف ما أخبر عنه، أو دلّ عليه. وهذا بيِّنٌ من حال الشاهد في أنه يقدر أن يفعل خلافَ ما عَلِمَه؛ فكذلك القول فيه تعالى.

وبعد، فإنه جلَّ وعزّ كما يعلم ما يكون وما لا يكون، فإنه يعلم أنّ ما لا يكون من مقدوراته يصحّ أنْ يختاره ويفعله. وليس كلك الحال فيما قالوه؛ لأنّه لو كان مريدًا لنفسه، لوجب أنْ يستحيل أنْ يفعل ما ليس بمريدٍ له، من حيث كانت الإرادةُ عندهم موجبةَ. فلا يصحّ أنْ يريد الشيءَ، إلّا ويجب كونه، ولا يصحّ أنْ يكون ما لا يريده. فقد صحَّ بذلك مارقةُ ما قالوه لما قلناه، وسَلِم ما ألزمناهم. وهذه الدلالة تُبْطِل قول مَنْ يقول: إنه مريدٌ بإرادةٍ قديمة أيضًا. والوجه في مكالمتهم ما قدَّمناه، فلذلك لم نُعِدْهُ.

فصل في أنه يجب كونه تعالى مريدًا بإرادة محدثة

اعلم أنه إذا ثبت بما قدَّمناه أنه مريد، وبطل أنه مريدٌ لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعلّة وبإرادة قديمة، فيجب كونه مريدًا بإرادة محدثة؛ لأنّا لو لم نقل بذلك، لأدّى إلى خروجه من أن يكون مريدًا أصلًا. فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريدًا سبيلٌ، وجب كونه مريدًا بإرادة مُحدثة. وممّا يبيِّن ذلك أنه إذا ثبت أنّه قد حصل مريدًا بَعْد ما لم يكن كذلك، وثبت أنه لا شيء أرادَهُ إلّا ويصح أن يكرهه على البدل، فليس بأنْ يريد الشيء أوْلى من أن يكرهه، إلا لمعنًى من المعاني، على طريقتنا في إثبات الأعراض.

وليس له أن يقول: إنه إذا علم في الفعل ما يدعو إلى فعله يوجب كونه مريدًا له ولا يصح أن يكرهه. وذلك يُبطل ما ذكرتموه؛ لأنّ مع ثبوت الدَّاعي إلى الفعل قد يصحّ منا أن يكرهه، إمّا بأنْ تتغير حال الدَّاعي، أو بأن يضطرّ إلى الكراهة. وذلك يسقط ما قاله. ويبيِّن أنَّ كونه حيًّا يصحّح كونه مريدًا للشيء، وكونه كارهًا له. فإذا صحّ كلّ واحدٍ منهما على البدل، فليس تجدّد أحدهما أوْلى من الآخر إلّا لمعنًى، وذلك يقتضي ثبوت الإرادة. على أنَّ ما يريده تعالى من غيره، لا يصح أن يُقال إنّ هناك ما يوجب كونه مريدًا له من داعٍ أو غيره؛

لأنّ الدواعي إنما تؤثر في مقدور مَنِ اختصّت به دون مقدور غيره. فلا بدّ من القول بأنه قد أراد مِنْ فعل غيره ما يجوز أن يكرهه على البدل. وذلك يوجب كونه مريدًا بإرادة مُحدثة. على أنّ ما يريده، قد كان يصح أن لا يريده بأنْ لا يفعله وحاله في صحة كونه مرادًا، فعل أو لم يفعل، لا تتغيّر؛ وذلك يوجب كونه مريدًا بإرادةٍ محدثة، على ما نقوله.

[في الدلالة على أنه تعالى مُريدًا بإرادة محدثة ومقالة لأبي هاشم]

على أنَّ ما قدَّمناه من أنّ أفعاله قد وقعت على وجوه كان يصح وقوعها على خلافها، وأنّها لا تكون كذلك إلّا من حيث حصل مريدًا، مع جواز أن لا يحصل مريدًا له، يبيِّن أنه مريد بإرادة محدثة؛ لأنه إذا أحدثها حصل مريدًا لها، ويجوز أن لا يُحدثها، ولا يكون مريدًا لها. على أنّ ما يذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من الدّلالة على بقاء القدرة يدلّ على ما قلناه؛ لأنّه رحمه الله قال: لو كانت لا تبقى، لاستحال كونه قادرًا على الفعل بعد أوقات، ولو استحال ذلك فينا، لاستحال في القديم تعالى؛ لأنّ متناول الصفات لا تتغيْر استحقّت للنفس أم لعلّة، فكذلك إذا ثبت أنَّ كون الواحد منّا مريدًا يستحيل أن يدوم له، فيجب أن يستحيل ذلك في القديم تعالى. وقد اعتلّ رحمه الله في بقاء العلم بقريبٍ ممّا قدَّمناه. وهذا قريب، وإنْ كان ما قدَّمنا ذكره أوْلى أنْ يُعْتَمد عليه.

[في إثبات الإرادة المحدثة من خلال الاستدلال بالقرآن]

على أنّ ما قدّمناه من الدلالة، على أنه تعالى إنما يريد بعض ما يصحّ كونه مرادًا دون بعض، يوجب كونه مريدًا بإرادة مُحْدثة؛ لأنّها التي تختصّ بأنْ يراد بها المراد على طريق التفصيل. ولا يصح أنْ يُراد بها كل المرادات. ولو كانت قديمةً، لوجب كونها من جنس إرادتنا إذا تعلّقت بالمراد على الوجه الذي تعلّقت به إرادتنا.

وقد بيّنّا أنه لو كان مريدًا لا لعلّة، لم يصح أن يريد شيئًا دون شيء. وكل ذلك يبيِّن أنه مريد بإرادة محدثة. على أنّ السَّمع قد دلّ على ذلك؛ لأنّه

تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النّحل: الآية ٤٠]، و«إذا» تفيد الاستقبال، وذلك يقتضي كونه مريدًا بعد أنْ لم يكن كذلك.

فإن قيل: أليس قد قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١]، فلم يوجب ذلك حدوث العلم، وإنْ كان لفظة «حتى» لا تدخل إلّا على الاستقبال.

قيل له: إنّ الأمر وإنْ كان كما ذكرته، فالدلالة قد دلّت على أنه تعالى عالم لنفسه، وأنه عالم فيما لم يزل، فصرفنا لذلك هذا الكلام عن ظاهره، ولم يدلّ الدليل على أنه تعالى فيما لم يزل مريدٌ، فلا وَجْهَ يوجب صرف هذا الكلام من ظاهره. وسنبيِّن أنّ هذه الآية تدلّ على أنّ كلامه أيضًا محدثٌ.

[استدلال أبي علي على أن الإرادة محدثة]

وقد استدلّ شيخنا أبو علي رحمه الله على أنّ الإرادة مُحدثة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]؛ لأنه لا يصح أنْ قال: لو شاء أنْ يؤمن الكفار لآمنوا، وذلك مستحيل فيه. وإنّما يقال ذلك إذا صحَّ أنْ يشاءَ ذلك منهم، وهذا يوجب كون الإرادة محدثة، مقدورةٌ له، يصح أن يفعلها ويصح أن لا يفعلها. ولولا أنَّ الأمر كذلك، لم يكن قوله: «لو شاء لآمن» مدحاً له، بل كان إلى الذمّ أقرب. ألا ترى أنّ قائلًا لو قال: إنّ زيدًا لو وصل إلى ملك الروم لقتله، لكنه لا يقدر على الوصول إليه، ولا يمكنه ذلك، لكان قد ذَمَّه بذلك، وحكم بعجزه. فكذلك مَنْ قال: إنه سبحانه لا يصح أن يشاء من الكافر أن يؤمن، فقد وصفه بالضعف. ويجب أن يجري ذلك منهم مجرى قولنا للمؤمن: لو كان صحيح الرجلين لمشى، وهو لا يمكنه تصحيح رجليه، والمشي يَعُدُّه في أنّ ذلك ذمّ ونقص. ولا يمكنه أنْ يقول إنّ هذه الآية ليست بمدح؛ لأنّ في ذلك خروجًا من الإجماع.

على أنّ هذه الآية تدلّ على ما قلناه من وجهَ لآخر، لأنّه لا يصح أن يقول: «ولو شاء ربّك» والمشيئة متقدّمة، كما لا يصح أنْ يقال: لو علم الله

كيت وكيت، مع أنه عالم فيما يزل. ومتى ذكر ذلك على هذا الوجه، فهو مجاز. وكيف يجوز أن يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: الآية ١٣] ويستحيل أن يشاء ذلك. أوَ ليس هذا من أوّل الأشياء على أنه تعالى إنّما لا يشاء ذلك؛ لأنّه قد حقَّ القول منه، فلولا ذلك لشاءه، وصحّ ذلك فيه. وكيف يصح أنْ يقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١١]، والمشيئة قديمة. وإنْ صحّ ذلك، فهلّا جاز أنْ يقال: ما كانوا ليؤمنوا إلّا أن يعلم الله؟ وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرّعد: الآية ٣١]، يدلّ أيضًا على أنّ مشيئته محدثة، وإلّا لم يصحّ هذا الكلام. وقوله سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ﴿٣٢﴾ إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ﴾ [الشورى: الآيتان ٣٢، ٣٣]، يدلّ على ما قلناه؛ لأن المشيئة لو كانت قديمة لما صحَّ أن يقال: إن يشأ يفعل كيت وكيت، ولا صحَّ أن يُمْتدح تعالى بذلك. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً﴾ [الشعراء: الآية ٤]، وقوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾ [النساء: الآية ١٣٣]، لأنّ كل ذلك يدلّ على أن المشيئة مستقبلة، كما أنّ القائل إذا قال: إن تأتني أُكرمك؛ فالمراد به الاستقبال. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [الأنفال: الآية ٢٣]، فجاز عندنا ذكر العلم وأراد المعلوم لأنه أراد به لو كان ممّن يقبل ما يسمع ويعمل به لأسمعهم، وذلك مجاز. ولا يجب إذا صرفنا ذلك إلى التوسع للدليل أنْ يجوز مثله في ظواهر الآي التي أوردناها. وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: الآيتان ٢٣، ٢٤]، فإنَّ المسلمين قد اتفقوا على أنَّ قول القائل: «إني أخرج غداً إلى المسجد إن شاء الله» صحيح، وقولهم: «إني أخرج إلى المسجد غداً إنْ علم الله»، و: «سيعافى أخي غداً إنْ قدّر الله» على ذلك لا يجوز. وهذا يبيِّن أن المشيئة محدثة وأنها مخالفة لعلمه وقدرته، وإلا لم يكن للاستثناء عَقِب الإخبار والإيمان معنًى ألبتّة، ولا كان لأمره تعالى رسولَه صلّى الله عليه بذلك معنًى. وقد بيّنّا أنّ تعلُّقهم بهذه الآي في أنه تعالى

لم يُرِد الإيمان من الكفّار لا يصح، لأنه إنّما أراد بقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ﴾ [يُونس: الآية ٩٩] مشيئة الإلجاء. وإنما أراد منهم ذلك اختيارًا لا على وجه الإلجاء، فلم ينفِ عن نفسه ما ثبت من المشيئة، بل نفى غيره، وكل هذه الآي تصح على ما تقوله. فأمّا على قولهم، فلا وجه لتمدح الله بها على الوجه الذي بيّنّاه. وكل ذلك يبيِّن أنه يريد الأشياء بعد أنْ لم يكن مريدًا لها، وأنه إنما يريدها لمعنى يُحدثه ويفعله.

[في إثبات أن الإرادة غير الكراهة وما اعتلّ به شيوخ القاضي]

فأمّا ما يعتلّ به شيوخنا المتقدّمون من أنه إذا جاز أنْ يوصف بأنه يريد ويكره، ودلّ الكتاب على ذلك فيه بقوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ﴾ [التّوبَة: الآية ٤٦]، و﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ٣٨﴾ [الإسراء: الآية ٣٨]، وذكر ما يدلّ على أنه مريد في آيٍ كثيرة، فيجب أنْ يكون كونه مريدًا من صفات الأفعال لكونه محسنًا ومتفضّلًا، إلى ما شاكله، فتقرّبت منهم على المتعلم؛ وذلك لأنه يجب أنْ يعلم أوّلًا في صفات الذات أنها مستحقّة للذات، ثم ينفي ضدّها عن الموصوف، نحو قولنا في كونه تعالى عالمًا أنّ الفعل الحكم لما دلّ على أنه عالم، وبطل كونه عالمًا لمعنى، واختصّ بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر العالمين، وجب كونه عالمًا لنفسه. وإذا صحّ ذلك وجب نفي كونه جاهلًا، فلا سبيل إذن إلى نفي ضدّ الصفة إلّا بعد إثباتها للنفس. ولا سبيل إلى وصفه بأنه يستحقّ الصفة وضدّها في صفات الأفعال، إلّا بعد بيان كونها من صفات الأفعال، فالتوصّل بأحد الطريقين إلى أن الصفة للنفس أو لعلّة لا يصح، خصوصًا ونحن لا نقول: إنَّ كونه مريدًا من صفات الفعل، كما نقوله في كونه محسنًا إلّا على وجهٍ من التسمح سنبيّنه من بعد.

فإذا ثبت بهذه الأدلّة أنه مريد لمعنًى، وبَطُل بما قدَّمناه من الفصول أن تكون إرادته هي المراد، أو الأمر، أو الحركة؛ فيجب أن يكون مريدًا بإرادةٍ. وقد بيّنّا أنّ الإرادة غير الكراهة، فيجب أن يكون مريدًا بإرادة، وكارهًا بكراهة، وأنْ يثبتا جنسين مختلفين، على ما بينّاه.

[في أن الإرادة من صفات الفعل]

وقد بيّنّا أيضًا أنّ الإرادة ليست من الشهوة بسبيل، فلا يجب إذا استحال كونه مشتهيًا أنْ يستحيل كونه مريدًا. وسندلّ من بَعْد على أنَّ الإرادة التي بها يصير مريدًا توجد لا في محل، وكذلك الكراهة؛ فإذن لا يصح وجودهما إلّا من جهته. وهذا يصحّح ما يقوله الشيوخ رحمهم الله أنّ الإرادة فعلٌ من أفعاله، وأنها من صفات الفعل، لأنهم يقصدون بذلك هذا الوجه. ولا يجوز أنْ يكون مرادهم في ذلك كمرادهم بقولهم: إنّ كونه محسنًا وصادقًا من صفات الفعل؛ لأنّا قد دلَلْنا على أن المريد لم يكن مريدًا لأنه فعل الإرادة فقط، لأنه لو فعلها في غيره لكان ذلك هو المريد بها دونه، فإذا فعل الصدق والإحسان في غيره، فهو الموصوف بهما دون مَنْ فُعِلا فيه.

وقد بيّنّا من قَبْلُ أنَّ المريد لا يجوز أن يكون مريدًا لوجود الإرادة فقط، بحيث تختصّ به، على ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أوّلًا؛ لأن الإرادة كالعلم وسائر ما يتعاقب على الحيّ.

وقد بيّنّا أنّ كل ذلك يوجب كون الحيّ على حالٍ يبين بها من غيره، فكذلك القول في الإرادة.

وقد بيّنّا بطلان قول مَنْ يقول بأنّ ذلك يوجب جواز التغيّر عليه، وأوردنا في ذلك ما لا طائل في إعادته. وسنذكر الآن أنّ إرادته لا يصح وجودها في محل، وما يتصل بذلك ثم نذكر شبههم في أنه تعالى مريد لنفسه. ثم نبيّن ما يصح أن يريده تعالى وما لا يصح، وما يحسن من ذلك وما لا يحسن، ونتبعه بإفساد قولهم أنه سبحانه يجب أن يكون مريدًا لكل شيء، ونورد من شُبَههم في ذلك الأقوى مما يتعلّقون به، ونُجيب عنها بما يحضر، إن شاء الله.

فصل في أن إرادته تعالى يجب أن تكون موجودة لا في محل وما يتصل بذلك

[في الدلالة على أن إرادته تعالى لا يصحّ وجودها في محل]

قد بيّنّا أنه تعالى مُريدٌ بإرادةٍ محدثة، فإذا صحَّ ذلك لم يخلُ وجودها من أمرين: إمّا أن توجد في محلٍّ أو لا في محل. إنْ وُجِدت في محلّ، لم تَخْلُ

من وجوه: إمّا أنْ تحتاج إلى أن يكون في محلّها الحياة، أو يصح وجودها فيه إذا لم يكن فيه حياة، وكان مبنيًّا بِنْيةً مخصوصة، أو يصح وجودها في كل محل، ولا تحتاج في وجودها إلّا إليه. ومتى أبطلنا صحة وجودها في المحل على سائر الوجوه التي ذكرناها، وجب القضاء بأنّها توجد لا في محل. والذي يدلّ على أنَّ وجودها في محلٍّ فيه حياة، لا يصح، أنّها لو وُجدت في محل هذه حاله، لوجب أنْ يكون المُريد بها الحيّ بتلك الحياة، وهو ما ذلك المحلّ بعضه؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أن ما يوجد في أبعاضنا من الحياة، يجب أن تكون حياة لنا ومختصّة بنا. وما أوجب فينا ذلك، يوجبه في كل حيٍّ مَبْنِيٍّ، فلا يصح أنْ يقال أنّ أحوال الأحياء في ذلك تختلف. فإذا صحَّ أنَّ الحيّ بتلك الحياة الجملةُ التي ذلك المحلّ بعضها، فيجب أنْ يكون هو المريد بتلك الإرادة؛ لأنّها قد وُجِدت على الوجه الذي وُجِدت تلك الحياة عليه. فإذا وجب اختصاصه بأنه الحي بها دون غيره، فيجب أن يكون هو المريد بتلك الإرادة دون غيره.

يبيِّن ذلك أنّ الإرادة الموجودة في أجزاء قلب الحيّ منّا يجب أن تكون إرادةً له، كما أنَّ ما في قلبه من الحياة حياةٌ له. ولو لم نقل والحال في الإرادة ما قلناه، إنّها مختصّة به، لفَسُد علينا الطريق الذي به نعرف اختصاص الأعراض التي توجب الحكم للجملة بها، فإذا عُلِم أنّ ما أدّى إلى ذلك يؤدّي إلى الجهالات، فالواجب أن نقطع على أنَّ مِنْ حقّ الإرادة إذا حلَّت في محلٍّ فيه حياة، أن يكون المريد بها الجملة التي صارت حيّة بتلك الحياة. فإذا صحَّ ذلك، فلو وجدت إرادته تعالى في محلٍّ فيه حياة لوجب أن يكون المريد بها غيره؛ لأنه لا يصح أن يقال إنه يريد بها مع كونها إرادة لغيره؛ لأنّ ذلك لو صحَّ فيها، لوجب كونه مريدًا بسائر الإرادات الموجودة في المحال؛ لأنه ليس لبعضها معه من الحكم ما ليس لسائرها. وهذا يؤدّي إلى صحة كونه مريدًا للشيء كارهًا له، إذا أراده زيد وكرهه عمرو، أو إلى استحالة كون زيد مريدًا لما كرهه عمرو. وكِلَا الأمرين فاسد؛ لأنّ كون الحيّ مريدًا كارهًا يوجب كونه على صفتين ضدّين، وذلك يستحيل.

فأمّا صحة كون الواحد منّا كارهًا لما يريده غيره، فممّا يعلمه ضرورةً. وذلك يصحّح ما قلناه من أنّ كلّ ما أدّى إلى أحد هذين يجب فساده. والقول بأنه تعالى مريدٌ بما يريده غيره، يؤدّي إلى ذلك، فيجب القضاء بفساده.

[في إيضاح بعض الشُّبُهات حول محل وجود الإرادة]

وليس لأحدٍ أن يقول: جوِّزوا أن تختصّ به بعض الإرادات الموجودة في المحل؛ لأنّ من حقِّها أن تكون إرادةً لجنسها، وإنْ كان غيرها يُشركها في كيفية الوجود، ولا يوجب كونه مريدًا بها، مِنْ حيث لم يكن جنسها موجبًا لذلك

أوَليس من قولكم إنّ الإرادة تتعلق بمراد دون غيره، وإنْ كان حكمها معهما واحد؟

ومن قولكم: إنَّ الشيء ينفي ما يضادّه في محلّه دون غيره، وإنْ كان حكمه معهما واحدًا؟

ومن قولكم: إنَّ الفناء يضادّ الجوهر دون إرادة القديم تعالى، وإنْ كان حكمهما في وجودهما لا في محلٍّ لا يختلف؟ وذلك لأنّ من حقِّ العلة أنْ لا تُوجب الحكم لما تُوجبه له، إلّا أن يحصل لها به من الاختصاص ما لا يحصل لها بغيره. ولا يكفي في إيجابها الحكم أن تكون موجودةً فقط. يبيِّن ذلك أنها مع الوجود تُوجب الحكم لشيءٍ دون غيره، ولذلك يصحّ أنْ يعلم الواحد منّا بما يوجد في قلبه من العلوم دون ما يوجد في قلب غيره، وإنْ كانا من جنسٍ واحد؛ فلو أوجب أحدهما الحكم لوجوده فقط، لوجب أنْ يوجبه الآخر؛ وهذا باطل. ولذلك تختصّ بعض الأعراض بأن توجب الحكم لمحلٍّ دون غيره، أو للجملة دون غيرها. فإذا صحَّ ذلك، فما منع من إيجابها الحكم، لما مِنْ حقِّها أنْ تُوجبه، يجب أن يمنع من وجودها، كما أنَّ ما منع من تعلّقه بغيره، إذا أوجب تعلّقه بجنسه، يمنع من وجوده. وكما أنّ ما يمنع من المعلول، يمنع من وجود العلّة على الوجه الذي يُوجب المعلول. فإذا ثبت أنّ ما يوجد من الإرادات في بعض الحي، يوجب الحكم له، صار وجوده على هذا الوجه كالشرط في إيجابه كونه مريدًا. فإذا ثبت ذلك فيه، ثبت في كلِّ

ما وجد بهذه الصّفة من الإرادات. فإذا صحَّ ذلك، فيجب أن يكون ما يمتنع ذلك فيه يستحيل وجوده فيه أصلًا.

وإرادة القديم تعالى لا يصح أن تكون موجبةً لكون الحيّ منا مريدًا، فيجب أنْ لا يصح وجودها في بعضه. وكذلك إذا كان ما يوجب الحكم للقديم تعالى، إنما يوجبه بأن يكون موجودًا لا في محل، فما يمنع من إيجاب الحكم يمنع من وجوده في المحل. ولولا أنَّ الأمر على ما ذكرناه، لم يمتنع أن توجد أجزاء من الإرادات في قلب زيد، فيكون مريدًا ببعضها دون بعض. فإذًا استحال ذلك؛ لأنه لو صحّ فيه، لصحَّ في سائر ما يختصّ المحل أو الجملة. وفي ذلك فساد الطريق الذي به يعلم اختصاص الأشياء بما تختصّ به دون غيره. وذلك يصحّح ما قلناه من أنّ إرادته جلّ وعزَّ لا يصحّ وجودها في محلّ.

وليس اختصاص الإرادة بالمريد من تعلّق الإرادة بالمراد بسبيل؛ لأنّها لا تحتاج في تعلّقها بالمراد أن تختصّ به، ولذلك يصح تعلّقها به والمراد معدوم، كما يصح تعلّقها به وهو موجود؛ فإذن لم يفتقر في تعلّقها بالمراد إلى وجوده؛ فبأنْ لا يجب اختصاصها به في الوجود أوْلى. وليس كذلك سبيل تعلقها بالمريد؛ لأنها لا بدّ من أن تختصّ به لكي يوجب الحكم له دون غيره، وهذا يصحّح ما قدَّمناه.

وأمّا مضادّة الشيء لغيره، وإنْ كان يطلب فيه وجوده على الوجه الذي يوجد عليه، فإنه إنما يضادّه والحال هذه بأن يكون بالعكس منه، فما لم يحصل فيه كِلَا الشرطين، لم يكن ضدًّا ولا نافيًا، كما أنَّ ما لم يحصل من جنس الإرادة مع اختصاصه به، لم يكن يوجب كونه مريدًا. فيجب طلب كِلَا الأمرين في العلّة، كما وجب طلب كِلَا الصفّتين في الضدّ، وثبت بهذه الجملة سقوط السؤال.

[في إثبات عدم جواز أن يكون مُريدًا بإرادة توجد في محل لا حياة فيه]

وقد بيّنّا من قبل أنه لا يجوز أن يكون مريدًا، لأنه فعل الإرادة، وذلك يبطل ما يسألون عنه من قولهم: إذا جاز أنْ يكون متكلّمًا بكلامٍ يوجد في

محل، فهلّا صحّ مثل ذلك في الإرادة وما يجري هذا المجرى من الأسئلة؛ لأنّ ذلك إنما صحّ لأنّ وصفه بأنه متكلّم يفيد أنه فعل الكلام، ولا يوجب له حالًا، على ما نبيِّنه من بَعْد.

ولا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة توجد في محل لا حياة فيه، لأنّ ما لا حياة فيه تأليفه كافتراقه، في أنه لا يجوز أن يحصل لجملته حكمٌ لا يحصل لإيجاده؛ لأنّ الذي يوجب ذلك هو الحياة فقط، فإذا انتفت فالمفترق كالمؤتلف؛ ولذلك أحَلْنا وجود القدرة في الجماد.

فإذا صحّ ذلك لم يكن أن يقال: إنّ إرادته تعالى توجد في محلٍّ مَبْنِيٍّ ضربًا من البِنْية، ولا يصح وجودها فيما لا بِنْية فيه؛ لأنّا قد بيّنّا أنَّ البِنْية فيما لا حياة فيه لا تؤثّر. وليس ما نقوله من أن الجملة الثقيلة لا يمكن حملها إلا بقدر من الحمول تفعل في كل جزء منها ولا تحتاج إلى ذلك فيها إذا كانت متفرّقة، بقادحٍ فيما قدَّمناه؛ لأنّ الذي أثّر في ذلك ليس هو التأليف، وإنما هو أنَّ حمل بعضها يقتضي حمل سائرها، ولو حملت وهي مفترقة على هذا الوجه، لكان الحال فيها والحال في المؤتلف منها لا يختلف؛ لأنّ الذي أوجب ذلك فيها هو الاعتماد دون الأجزاء والتأليف. فقد صحَّ أنّ ذلك لا يقدح فيما قدَّمناه من أنَّ تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه. وإذا صحّ ذلك بَطُل القول بأنّ الإرادة لا يصح وجودها إلّا في محلٍّ مبنيٍّ ضربًا من البِنْية؛ لأنها إنْ لم تحتج إلى الحياة، فوجود البِنْيَة كعدمها.

[شُبْهة حاجة الإرادة إلى البِنية]

فإنْ قيل: أليس من قولكم: إنها وإنْ احتاجت إلى الحياة، فوجودها في كل محلّ فيه حياة لا يصح، دون أنْ يكون مبنيًّا ضربًا من البِنْية؟ فإذا صحَّ ذلك فيها صحَّ أيضًا ما قلناه من حاجتها إلى البنية، وإنْ استغنت عن الحياة.

قيل له: إنَّ جملةَ الحيّ، إذا صار كالشيء الواحد، فغير بعيد أنْ يصير لبعضه من الحكم ما ليس لغيره. يبيِّنُ ذلك أنَّ للحواس من الحكم في الإدراك ما ليس لغيرها، وإنْ كانت بمنزلة سائر الأبعاض فيما فيها من الحياة؛ فكذلك

لا يمتنع أن يحصل لجملة القلب بالبنية المخصوصة من الحكم ما ليس لغيره. وكما لا يصح أن يقال: إنّ التأليف المخصوص لمّا أثّر في الحواس مع الحياة، جاز أن يؤثّر مع فَقْدها؛ فكذلك لا يجوز أن يقال: إنَّ البنية لمّا أثرت في جواز وجود الإرادة في القلب مع الحياة، فيجب أنْ تؤثر مع عدمها. وإذا صحَّ ذلك، فلو صح وجود الإرادة في الجماد، لصحَّ وجودها في يد الإنسان؛ لأنّ عدم الحياة والبنية جميعًا، إذا لم يؤثّرا في صحة وجودها، فعدم البِنْية وحدها عن اليد بأنْ لا يمنع من وجودها أوْلى. وفي عِلْمنا بأنَّ وجودها في اليد يستحيل، وأنّه إنّما يستحيل لانتفاء البِنْية التي صيَّرت المبنيّ مع الحياة كالشيء الواحد دلالة على أنَّ وجودها في الجماد بأنْ لا يصح أوْلى. وهذا الكلام مبنيٌّ على أنَّ الإرادة لا يصح وجودها في اليد.

وقد ذكرنا مِنْ قبل: أنَّ العلم بوجود الإرادة، إذا لم يكن ضروريًّا، فالعلم بمحلّها ومكانها بأن لا يحصل باضطرار أوْلى. فلا يمكن أنْ يقال: إنّا نعلم امتناع وجود الإرادة في اليد، وإنها لا توجد إلّا في القلب باضطرار، وأكثر ما يمكن فيه ادّعاء العلم بذلك، عند التأمّل اليسير. كما أنَّا نعلم بالتأمّل اليسير، أنه لا يصح أنْ يفعل الكلام إلّا باللّسان. وبمثل هذه الطريقة، نعلم أنّ الإرادة تحتاج في وجودها في المحل إلى بِنْية، وإنْ كانت في جنسها، يصحّ وجودها لا في محلٍّ أصلًا. وذلك لا يمتنع فيها، لأنها إذا احتاجت إلى محل، صحَّ أنْ تحتاج إلى ما يهيّيء المحل لوجودها فيه، فيكون ذلك بمنزلة وجود نفس المحل؛ فالكلام في استحالة وجودها في اليد في النفس منه أشياء سنذكرها مُسْتقصاة في موضعها.

ومما يدلّ على ما قلناه: إنّ الإرادة لو صحَّ وجودها في الجماد لوجب أنْ تكون حالها، إذا لم تكن فيه حياة، كحالها إذا كان فيه حياة؛ فلو كانت مع عدم الحياة تختصّ بالقديم تعالى، لوجب أنْ تختصّ به مع وجود الحياة؛ لأنّ مقارنة الحياة لها لا تُغَيِّر حالها فيما توجبه وتقتضيه. وقد بيّنّا أنها متى وُجِدَتْ، وفيه حياة، لم يصح أن تختصّ بالقديم تعالى، فيجب أنْ لا يصح ذلك فيها، إذا لم تكن فيه حياة. وفي هذا استحالة وجودها في الجماد أصلًا.

[في بيان أن كل معنى يصحّ وجوده لا في محل]

فإنْ قيل: إنها متى فارقت الحياة، فقد حصل فيها ما يُوجب الاختصاص بمن تختصّ الحياة به، ومتى وُجِدت منفردة، لم يحصل ذلك فيها، فصحَّ أن تختصّ بالقديم سبحانه، كما أنَّ ما يوجد في قلب الحيّ عندكم يختصّ بالحيّ منّا، لحصول الوجه المُوجب لاختصاصه به فيه، وما يوجد لا في محل، لا يصح هذا الوجه فيه.

قيل له: إنَّ من حقِّ العَرَض الموجود في المحلّ أن لا يتغير مُوجبه بمقارنة ما يُقارنه، وإنما يحتاج في وجوده فيه إلى بعض ذلك. فأمّا أنْ يكون موجبه يتغيّر بذلك، فلا يصحّ. ومتى لم يوجد في المحل أصلًا صحَّ مفارقة حاله فيما يُوجبه لحال ما يوجد في المحل. وهذا يبيِّن الفرق بين الأمرين.

وبعد، فإنَّ ما يوجد لا في محل من الإرادة عندنا، يستحيل وجوده في المحل، لِمَا في ذلك من تغيّر حاله فيما يوجبه. وقد بيّنّا أنّ ما أثّر في إيجاب العلّة يُؤثّر في وجودها، ولا يصح مثل ذلك في وجود الإرادة في الجماد؛ لأنّه لا يمكن أنْ يقال إنّ إرادة الله تعالى يصحّ أنْ توجد فيه إذا لم تحصل الحياة فيه، ومتى حصلت استحال وجودها؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ كل معنى يصح وجوده لا في محل، فمقارنة ما لا يحتاج إليه له، لا يغيّر حاله في الإيجاب.

[في عدم جواز وجود الإرادة في الجماد]

فإنْ قيل: أليس من قولكم إنَّ حياةَ زيد لا يصح وجودها مع حياة عمرو؟ ومن قولكم: إنَّ الجزء المتّصل بزيد وعمرو متى وُجِد فيه الحياة المختصّة بأحدهما استحال وجود حياة الآخر فيه؟ فهلّا جوَّزتم القول بأنّ إرادة القديم تعالى متى وُجدت في محل، استحال وجود الحياة فيه، ومتى وجدت الحياة استحال وجودها؟

قيل له: إنَّ حياة زيد تُوجب كون محلّها بعضًا له، ويحصل له معه من الحكم ما يجري مجرى المنافي لما توجده حياة غيره من اختصاصه بأنّه يُدرك به، ويبتدىء الفعل فيه، وتُوجب صحة كون فعل كل واحد من فاعلين؛ لأنه متى صحَّ وجود حياتهما جميعًا فيه، صحَّ وجود قدرتهما أيضًا. ومتى وُجِدا

جميعًا، فليس أحدهما بأنْ يكون قدرةً لكل واحد منهما أوْلى من الآخر. وليس كذلك حكم الإرادة لو صحَّ وجودها في الجماد؛ لأنّه لا يجب عنها من الحكم ما يجري مجرى المنافي لحكم الحياة، كما قلناه في الحياتين؛ وذلك يبيِّن التفرقة بين الأمرين.

فإنْ قيل: إنها متى وُجِدت في المحل خاليةً من الحياة، أوجبت الحكم للقديم تعالى، ومتى وُجِدت مُصاحبة للحياة أوجبت الحكم لغيره، وهذا كالمتُنافي، فيجب أن يُجْروها مع الحياة مجرى الحياتين فيما ذكرتموه.

قيل له: إنَّ ما ذكرته هو نفس المذهب الذي نحاول بالكلام إبطاله، فليس لك أنْ تقدح به في الكلام. وإنما صحَّ لنا ما ذكرناه في الحياتين لتقدّم دليل أوجب ذلك فيهما.

وقد بيّنّا أنَّ حكم العوض[1] لا يتغيّر بما يُقارنه في المحل، فيجب لذلك صحة ما قلناه، من أنَّ الإرادة لو صح وجودها في الجماد لوجب متى وجدت في المحل حياة، أن تكون حالها فيما تُوجبه لا تتغيّر. يؤكّد ذلك أنّ العرض قد يحتاج إلى الحياة، ولا يصح وجوده مع عدمها، ولا يصح أن يستغني عن الحياة، ولا يصح وجودها مع ذلك مقارنًا لها. فكيف يصح في الإرادة أنها توجد في المحل، وتختصّ به تعالى، ووجودها إذا كان في المحل حياة لا يصح؟ ومما يدلّ على ذلك أنّها لو صحَّ وجودها في الجماد، لوجب أن يكون الموصوف بها هو المحلّ؛ لأنّ ذلك واجبٌ في كلّ عرض يصح وجوده فيه. ولو صحَّ ذلك لوجب أن يكون محل الإرادة هو المريد بها. وهذا يؤدّي إلى أن يكون القلب، بل كل جزءٍ منه، مريدًا. وهذا بيِّن الاستحالة، ويوجب صحة ذلك في سائر ما يختصّ الجملة من علم وحياة وغيرهما؛ وهذا ظاهر الفساد.

---

(١) العوض: هو النّفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال». (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم». (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع» المستحقّ لا على وجه التعظيم. (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

[في أن اقتضاء كونه مُريدًا يُوجِب وجود إرادته لا في محل]

ولا يصح أن نستدلّ على ذلك بأنّ إرادته تعالى لو صح وجودها في الجماد، لصحّ وجود إرادتنا فيه أيضًا. وذلك أنّ مِنْ حقِّ إرادتنا أن لا تختصّ بنا، إلا بأن توجد في بعضنا، والجمادية تُخرج المحل من كونه بَعْضًا لنا، فلذلك لم يصح وجود إرادتنا فيه. وليس كذلك حال إرادة القديم تعالى؛ لأنه كما يصح وجودها لا في محل، وتفارق حالها حال إرادتنا، فلقائلٍ أن يقول: إنَّ وجودها في الجماد يصح، وتفارق حالها حال إرادتكم. وله أَنْ يقول إذا صحَّ أنْ يوجد مع عدم المحل أصلًا، وإن استحال ذلك في إرادتكم، فبأن يصح وجودها في المحل مع عدم الحياة، وإن استحال هذا الحكم في إرادتكم أوْلى. ولا يصح أن يتعلق في ذلك بأن يقال: لو صح وجودها في محل لصح منّا أن يوجدها كذلك، وذلك أنّ ما له يقدر ذلك علينا، هو أنّا لا نقدر على إيجادها إلّا على سبيل الابتداء. وما هذه حاله لا يصح أن يفعله إلّا في محل القدرة عليه. والقديم تعالى يقدر على اختراع ما نريد إيجاده، فيصح أن توجد الإرادة لا في محل، وإن استحال ذلك فينا.

فإذا بَطُل بهذه الجملة القول بصحة وجود إرادته تعالى في محلٍّ، فيجب القول بوجودها لا في محلّ؛ لأنّ ذلك هو الذي يقتضي كونه مريدًا، ومتى لم نقل به أدّى إلى أنه ليس بمريد، وفي ذلك بعض ما قدَّمناه من الأدلّة.

[إيراد شُبُهات الخصوم]

فإن قيل: كيف يصح القول بذلك مع ما فيه من نقض أصول كثيرة:

منها: أنَّ من قولكم إنّ الإرادة لا توجب الحكم للمريد دون أن يختصّ بها ضربًا من الاختصاص، وذلك لا يتأتّى فيها، متى وُجدت لا في محل؛ لأنّ حكمها معه كحكمها مع غيره في أنها ليست بحالّةٍ فيه.

ومنها: أنّ وجود عَرَض لا في محلٍّ يستحيل، ويوجب خروجه من كونه عرضًا، كما أنَّ وجود الجوهر في محلٍّ يخرجه من كونه جوهرًا.

ومنها: أنّ الإرادة مما تختصّ الحيّ كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، فإذا استحال وجود هذه المعاني كلّها لا في محل، فيجب أنْ يستحيل ذلك فيها أيضًا.

ومنها: أنّه لو جاز وجود إرادة لا في محل، لجاز وجودُ كلام وحركة وصوت وسواد لا في محلّ، فإذا استحال ذلك فيها استحال في الإرادة أيضًا.

ومنها: أن الجنس الواحد لا يصح أن يستحيل وجود بعضه لا في محل، ويصح وجود بعض منه آخر لا في محلّ؛ لأنّ من حقِّ الجنس الواحد أن يتّفق حكمه فيما يصح أن يوجد عليه، وفيما يحتاج إليه، وفيما يستغني عنه؛ فكيف يصح أن يقال إن إرادتنا لا توجد إلّا في قلوبنا، ورادته تعالى وإنْ كانت من جنس إرادتنا يصح وجودها لا في محل.

ومنها: أنه لو وُجِدت لا في محلّ، لم يَخْلُ من أن توجب بحيث لو كان هناك جوهر لكان شاغلًا له، أو يستحيل ذلك فيها، فإنْ كان حكمها ما ذكرناه أوّلًا، فيجب لو وجد هنا جوهر، أن تكون حالَّةً فيه، وتحصل إرادة له. فإذا وجب ذلك فيها، استحال كونها إرادة للقديم تعالى، وإنْ كان حكمها ما قلناه ثانيًا، فذلك لا يصح لما يقولونه من أنّ السواد لو وُجِد لا في محل، لوجب أن يراه الواحد منّا؛ لأنّ حاله في أنه يجب أن يكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان مُحاذيًا لنا، كحاله لو كان حالًا في الجوهر.

ومنها: أنَّ محلّ الإرادة عندكم بمنزلة غير محلها في أنّها لا تؤثر فيه، فلو وُجدت لا في محلّ، وهي بحيث لو حصل الجزء من القلب لكانت فيه، لم تكن بأن تكون إرادة للقديم تعالى أوْلى من أن تكون إرادةً له، وهذا يُخْرِجها من أن تختصّ بالقديم تعالى أصلًا.

ومنها: أنها لو وُجدت لا في محلّ، لم تُنافِها الكراهة؛ لأنّ من حقّ الضدَّيْن أن يتضادّا على محلٍ أو جملة، فإذا لم يتعلّقا بأحد هذين وجب أن لا يتضادّا، وهذا يوجب صحة كونه تعالى مريدًا كارهًا؛ وذلك محال، فيجب فساد ما أدّى إليه.

ومنها: أنّ الأعراض على ضروب، منها ما يختصّ المحلّ وتُوجب له حالًا؛ كالأكوان، ومنها ما يختصّ المحل، ولا يوجب له حالًا؛ كالألوان. ومنها ما يختصّ الجملة ويوجب لها حالًا ولا تأثير له في المحلّ ألبتّة؛ كالإرادة والاعتقاد. ومنها ما يوجب للجملة حالًا، وله تأثير في المحل؛ كالقدرة والحياة. وقد اشتركت أجمع في أنها لا توجد إلّا في محل، ولم يؤثّر اختلاف أجناسها، ولا اختلاف أحكامها، فيما تقتضيه وتُوجبه في وجوب اشتراك جميعها في أنّها لا توجد إلّا في محل، فيجب القضاء في الإرادة بمثله. وكل ذلك يبطل ما يذهبون إليه من صحة وجود إرادة الله سبحانه لا في محلّ.

[في إثبات أن وجود إرادته في محل مُحال]

قيل له: إنّا قد بيَّنا فيما تقدم أنه تعالى مريد، وأنه لا يصح أن يكون مريدًا لنفسه ولا بإرادةٍ قديمة، وأنه لا بدّ من كونه مريدًا بإرادة محدثة. وبينَّا أنّ وجود إرادته سبحانه في محلٍّ محالٌ، فلم يبقَ إلّا أنه مريدٌ بإرادةٍ توجد لا في محل، فلو اقتصرنا في جواز وجودها لا في محلّ على هذا القدر، لكفى؛ لأنّ كونه تعالى مريدًا إذا وجب، ولم يصح إثباته كذلك إلّا بوجود إرادة لا في محل، وجب ثبوت ذلك، وإلّا أدّى إلى إبطال ما ثبت بالدّليل من كونه مريدًا.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: يجب أوّلًا أن يجوّزوا وجودها لا في محلّ، ثم يحكموا بأنّها قد وُجِدت كذلك؛ وذلك لأنّ الدّلالة إذا أوجبت القطع على وجودها لا في محل، فقد تضمّن ذلك صحة وجودها لا في محل؛ لأنّ وقوع الشيء يقتضي صحة وقوعه، وإنْ كان صحة وقوعه لا يقتضي وقوعه.

ونحن نبيِّن الآن جواز وجودها لا في محلّ، ونُجيب عن الشُبْهة التي قدَّمناها، فنقول: قد ثبت أنّ الإرادة لا تختصّ المحل، ولا تُوجب له حالًا، وأنْ حاجتها إلى المحل لا يجوز أن تكون لجنسها، أو لما هي عليه في نفسها، وأنّ وجودها لا في محل لا يؤدّي إلى قَلْب جنس، ولا إخراج شيء عن صفته النفسية، أو ما يجري مجراها، فيجب صحة وجودها لا في محل.

وإنما قلنا إنها لا تختصّ المحل، لأنها تختصّ الجملة، وتُوجب الحال لها؛ فلو اختصّت المحل مع ذلك، لأدّى إلى كونها على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك يستحيل فيما له ضدٌّ ينفيه. وكان يجب من حيث اختصّت بالجملة، أنْ لا يصح وجودها إلّا في قلبه، ومن حيث اختصّت المحل أنْ يصحّ وجودها في كل محل؛ وذلك مستحيل. وقد علمنا أنّها إذا لم تختصّ المحل، لم يصح أنْ توجب له حالًا، فيجب أن يكون حكم محلّها حكم ما ليس بمحلٍّ لها، في أنه لا يختصّ لأجلها بحال. وإنما تحصل الحال لجملة المريد، وإنْ كان لمحلّها مِزْيةٌ من حيث وجدت فيه فقط. وقد عَلِمنا أنَّ وجود العرض في المحل لا يوجب التجانس لاشتراك المختلف من الأعراض في حلوله في محلٍّ واحد في وقتٍ واحد وفي أوقات، ولافتراق المتجانس من الأعراض في الحلول في المحل. وكل ذلك يبيِّن أنَّ وجوده في المحل لا يرجع إلى جنسه ألبتَّة. وإنّما نقول فيما ثبت من الأعراض أنه لا يوجد إلّا في المحل؛ لأنّ الدلالة قد دلَّت عليه، لا لأنّ جنسه يوجب ذلك فيه، وإنْ كان فيه ما لم يوجد في المحل لأدّى إلى قلب جنسه، إذا كان يوجب لمحلّه حالاً. وذلك لا يصح في الإرادة؛ لأنّا قد بيّنّا أنَّ حكم محلّها وغير محلّها سواء، وأنها لم توجب الحكم للجملة. فإذا صحّ ذلك فيها، فيجب جواز وجودها لا في محل، إذا لم يؤدِّ ذلك إلى قلب جنسها، وإبطال حكمها، أو قلب جنس غيرها، أو إبطال حكمه. وقد عُلِم أنَّ وجودها لا في محلّ لا يُخرجها من أن يوجب كون القديم تعالى مريدًا، وإيجابها كون المريد مريدًا هو الواجب لها لجنسها، فإذا حصل ذلك لها وهي موجودة لا في محل كحصوله لها إذا كانت في محلّ، فيجب أن يكون وجودها لا في محلّ كوجود إرادتنا في المحال.

[في عدم جواز حلول الإرادة في الله لأنه يستحيل كونه محلًّا]

يبيِّن ذلك أنّ إرادة زيد لو وُجِدت على الوجه الذي توجد عليه إرادة عمرو، لم تُوجب كونه مريدًا، وإنما توجب كونه كذلك، إذا اختصّت به دون عمرو؛ فكذلك يجب في إرادة القديم تعالى، أنها إنما تُوجب الحكم له بأن

توجد على خلاف الوجه الذي توجد عليه إرادتنا، ليصح أن تختصّ به، ولا تكون كذلك إلّا بأن توجد لا في محلّ؛ لأنه تعالى يستحيل كونه محلاً، فيقال: إنها تحلّ فيه. وليس في وجودها كذلك إخراج القديم تعالى من بعض صفاته النفسية، كما قلناه في وجود علم لا في محلّ؛ لأنّا إنما معنا ذلك لأنّ في تجويزه تجويز وجود حمل لا في محلّ. وفي تجويز ذلك إخراج له من كونه عالمًا لنفسه. وكذلك القول في تجويز حياة وقدرة لا في محل. وليس هذا حال الإرادة لأنّها إذا أوجبت كونه تعالى مريدًا وأوجب ضدّها كونه كارهًا، ولم يكن استحقاقه لهاتين الصفتين نقضًا لبعض ما يستحقّه لذاته، ولا هو كارهٌ لنفسه، فيخرج من كونه كذلك عند وجود الإرادة، فيجب صحّة ما قلناه من أنه لا مانع يمنع من وجودها لا في محلّ، فيجب القضاء بصحّته. وإذا ثبت بما قدَّمناه أنها قد وُجِدت لا في محلّ، قضى به. ونحن نُجيب الآن عن الأسئلة:

[في أن الإرادة لا تُوجِب للمُريد دون أن يختصّ بها]

فالجواب عن أوّلها: إنّ الإرادة إذا وُجدت لا في محل، كان ما له تعالى من الاختصاص ما ليس لها بغيره، لخروجها من أن تكون موجودة على وجهٍ يجب كون سائر الأحياء مريدين بها، ووجوب كون حيٍّ مَّا مريدًا بها. وهذا ضربٌ من الاختصاص معقول، كما أنَّ وجودها في قلب زيد ضربٌ من الاختصاص، وذلك يُبطل ما ظنّه؛ لأنّ اختصاص العِلَل بغَيْرِها قد يَخْتلف، فمنه ما يختصّ بالحلول فقط، ومنه ما يختصّ بالمعلل لوجوده في بعضه، لا لحلوله فيه؛ بل يستحيل ذلك فيه كالعلم وغيره. ومنه ما يختصّ بالحيّ لوجوده لا في محل، وكلّ واحد من هذه الوجوه وإنْ خالف صاحبه، فلن يخرج من أنْ يكون كصاحبه في أنه قد اختصّ بالمعلل ضربًا من الاختصاص. وهذا يبيّن سقوط ما ذكره.

وبَعْد، فلو لم تُثبت الإرادة لا في محل، وأثبتناها حالّةً في محلّ، لكانت إلى أنْ يكون لها به تعالى اختصاصٌ أقرب، فيجب أن نُثبتها لا في محلّ؛ لأنّ إثباتها كذلك أقرب إلى أن تكون مختصّة به. على أنَّ العلّة إذا ثبت أنّها لا توجب الحكم لغيرها إلّا بأن تُوجد وتختصّ به، فيجب أن تثبت

مختصّة به على الوجه الذي يمكن، فكما توجب الحكم للمحل إذا حلّته، لصحة ذلك فيها، وللجملة إذا حلَّت بعضها، لأنه لا يمكن سواه، فكذلك تُوجب الحكم للحيّ الذي ليس بجملة إذا وجدت لا في محل، لأنه لا يمكن سواه.

[في أن وجود عرض لا في محل ليس مستحيلاً]

والجواب عن ثانيها أنْ كون العرض[١] عرضًا لا يوجب استحالة وجوده لا في محلّ؛ لأنَّ حكم الأعراض قد اختلف: ففيها ما يحتاج إلى محلّ، وفيها ما يحتاج إلى محلّين؛ كالتأليف، وفيها ما يختصّ المحل، وفيها ما يختصّ الجملة، وإن اشتركت في أنها أعراض؛ فكذلك لا يمتنع أن يكون فيها ما يوجد في محل، وإنْ كان مشاركًا لسائرها في أنه عرض.

وبعد، فإنَّ قولنا: «عَرَضٌ» يفيد أنه ممّا يعرض في الوجود، ولا يجب له من اللَّبْث ما للجواهر. واشتراك الأجناس في هذه الصفة لا يوجب اشتراكها فيما عداها من الصّفات، بل يجب كونه موقوفًا على الدّليل؛ فما اقتضى الدليل اشتراكها فيه قضى به، وما أوجب اختلافها فيه حكم به. وقد بيّنّا أنّ الدليل قد اقتضى جواز وجود بعضها لا في محل، فيجب صحته، وإن فارق بذلك غيره، كما أنّ الدليل لمّا اقتضى أنَّ الفعل بها دون غيرها، خصَّت به، ولما علم أنَّ الصوت مسموعٌ دون غيره خُصّ به، ولم يُحمل على غيره.

[في جواز وجود الإرادة لا في محل ومفارقتها لسائر الأعراض المتعلقة بالحيّ]

والجواب عن ثالثها: أنّا قد دلَلْنا من قبل في باب الصّفات على أنَّ وجود علم وقدرة وحياة لا في محلّ يستحيل؛ لأنه يؤدّي إلى خروجه تعالى

---

(١) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

من الصّفات التي كوَّنه عليها، أو يؤدّي إلى وجود جهل لا يتعلق بحيّ، ووجود قدرة على وجهٍ يستحيل الفعل بها؛ فلذلك أحَلْنا وجودها كلّها لا في محل، وبيَّنّا أنه يستحيل وجود شهوة وظنّ واعتقاد، إلى غير ذلك، مما يختصّ الجملة لا في محلّ؛ لكونه مؤدّيًا إلى ما علم فساده، وليس هذه حال الإرادة؛ لأنّ وجودها لا في محلّ، لا يؤدّي إلى إبطال ما ثبتت صحته؛ فيجب القضاء بجواز وجودها لا في محلّ، ومفارقتها في ذلك لسائر الأعراض المتعلقة بالحيّ. يبيِّن ما قلناه: إنّ الأعراض المختصّة بالجمل قد اختلفت أحكامها، فالقدرة تؤثّر في المحل حتى لا يصح الفعل بها ابتداءً إلّا باستعمال محلّها، وفارق حالها في ذلك حال الإرادة والعلم فيما تقتضيانه؛ فكذلك لا تمتنع مفارقة الإرادة لسائرها، فيما جوّزناه فيها، ويجب أن يقف الأمر فيها على الدّليل.

[في عدم جواز وجود ما يختص المحل لا في محل وجواز ذلك في الإرادة]

والجواب عن رابعها أنَّ ما يختصّ المحل من الأعراض من حيث اختصّ بمحلِّه لا يصح وجوده إلّا فيه، ويجري وجوب وجوده فيه مجرى الأحكام الراجعة إلى ذاته، نحو مُنافاته لما يُنافيه، وإيجابه الحكم لما يُوجبه، فلذلك أحَلْنا وجود ما هذه حاله لا في محلّ، وفارق الإرادة فيه؛ لأنّها وإنْ وُجِدَتْ لا في محل، فهي غير خارجة من أن يوجب كون المريد مريدًا، فوجودها لا في محل، كوجودها في المحل في أنَّ ما يجب عنه لجنسها حاصل في الحالين على حدٍّ واحد. ووجود ما يختصّ المحل لا في المحل بخلاف وجوده في المحل فيما يجب له من الأحكام، فلذلك فرّقنا بين الأمرين.

واعلم أنّ الأصل في هذا الباب أنَّ الكون قد ثبت أنه يوجب لحلّه حالاً على ما دلَلْنا عليه من قبل؛ فلو جوَّزنا وجوده لا في محلّ لأدّى إلى قلب جنسه؛ لأنّ ما منع من إيجاب علَّة الحكم يمنع وجودها.

وأمّا السواد، فقد ثبت أنَّ من حقِّه أنْ يضادّ البياض، لِمَا هو عليه في نفسه، إذا وُجِدَ على وجه ينافيه، فتجويز وجوده من غير أن ينافي ضدّه يوجب قلبَ جنسه، ووجوده لا في محلّ يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّه لو وُجِد كذلك لم يَخْلُ القول فيه من وجهين: إمّا أنْ يقال إنه ينافي البياض لوجوده فقط، أو يقال إنه ينافيه لوجوده لا في محلّ. وقد عَلِمنا أنَّ قولنا: «لا في محل» يفيد نفي كونه حالّاً في المحل، ولا يصح أن نجعل ذلك وجهًا يوجد عليه، فينافي ضدّه لأجله، فلم يبقَ إلّا أنه يُنافيه لوجوده فقط، وهذا يوجب كون ذلك السَّواد نافيًا لكل بياض في العالم، وُجِد في محلٍّ أو لا في محلّ. ويوجب أن لا يتنافى السواد والبياض على المحلّ الواحد، وأن يكون حكم المحل الواحد والمَحالّ المتغايرة في ذلك سواء. فإذا بَطُل ذلك لَعَلِمْنا أنّ السواد ينفي البياض الذي يختصّ بمحلّه ولا ينفي سواه؛ ففي ذلك دلالة على بطلان القول بجواز وجوده لا في محلّ.

ونحن وإنْ قلنا إنّ الفناء ينفي الجواهر إذا وجد لا في محلّ، فلسنا نجعل وجوده لا في محلٍّ وجهًا ينافيه عليه، وإنما ينافيه عندنا لوجوده فقط على ما ذكرناه الآن، وإنْ كنّا ربَّما نقول إنه ينافيه لوجوده لا في محلّ، لنكشف بذلك مفارقته لما يتضادّ على المحلّ والجملة.

فليس لأحدٍ أن يعترض بذلك على ما ذكرناه الآن؛ فإذا صحَّ في اللَّون والكون أنَّ وجودهما لا في محلٍّ يستحيل، وجب القضاءُ بذلك في كلّ معنًى يختصّ المحلّ من صوت، وتأليف، واعتماد، وغيرها. فلذلك منعنا من وجود ما يختصّ المحل لا في محل، وجوَّزنا ذلك في الإرادة.

[في أنه لا يمتنع في الجنس الواحد أن يفترق في حكم لا يرجع إلى جنسه]

والجواب عن خامسها: أنه لا يمتنع في الجنس الواحد أن يفترق في حكم لا يرجع إلى جنسه، وإنّما يمتنع ذلك في الأحكام الواجبة له لنفسه، أو لِمَا هو عليه في ذاته. فأمّا ما عداه، فموقوف على الإرادة، ولذلك جاز في السّوادَيْن أن يختصّ أحدهما بغير محلٍّ الآخر، وأن يختصّ أحد الكونين بغير

القدرة التي يختصّ بها الآخر، وصحَّ في الاعتقاد إذا كان عِلْمًا ما لا يصحّ فيه إذا كان تقليدًا، أو إنْ كانا من جنسٍ واحدٍ، فإذا صحَّ ذلك ولم يجب في الإرادة المختصّة بنا وجودها في محلٍّ لجنسها، أو لِمَا تجري هذا المجرى، فغير ممتنع وجودُ ما هو من جنسها لا في محل، كما لا يمتنع وجود مثل إرادة زيد في قلب عمرو. وإنّما لم يصح أنْ توجد إرادتنا لا في محلّ، لأنّها إنما توجب كوننا مريدين بأن تختص بنا، ولا تختصّ بنا إلّا بأنّ توجد في بعضنا، وإنما لم يصح منا إيجاد إرادة لا في محلّ؛ لأنّ القادر بقدرة لا يصح أن يفعلها إلّا ابتداءً بالقدرة في محلّها ولا يصح أن يفعلها بسببٍ يختصّ بجهة، ولذلك لم يصح أن توجد إرادتنا أو مقدورنا منها لا في محلّ، لا لأنها في جنسها يستحيل أن توجد لا في محل. فإذا كان تعالى قادرًا لنفسه يخترع الأفعال اختراعًا، صحَّ أن يُوجدها لا في محلّ، وصحَّ أن يريدها متى وُجِدت كذلك؛ لأنّها قد اختصت به بخلاف اختصاصها بنا.

وبَعْد، فإذا جاز أن يختصّ زيدٌ بأنْ يُمكنه إيجاد الإرادة في قلبه، ويريد بما يوجد فيه، ولا يصح أن يوجد ذلك في قلب غيره، وإنْ كان الجنس واحدًا، فهلّا صحَّ من القديم تعالى أنْ يفعل إرادةً لا في محلٍّ ويريد بها، وتفارق حالها إرادتنا وإنْ كانت من جنسها؟

[في إثبات مُفارقة إرادة القديم تعالى لما يوجد في المحل من الإرادات]

والجواب عن سادسها: إنَّ المعتبر في إيجابها كون القديم تعالى مريدًا هو بأنْ يوجد لا في محلّ، فمتى وُجِدت كذلك حصل لها به من الاختصاص ما ليس لها بغيره، فوجب كونه مريدًا بها. وإذا صحَّ ذلك فعلى أيِّ وجهٍ أَجَبْنا عمّا ذكرته، فالكلام صحيح، إنْ قلنا إنّها توجد بحيث لو حصل محلّ لكان في مُحاذاة مخصوصة، أو أحلنا ذلك فيها. فقد ثبت على كِلَا الوجهين مفارقتها لما يوجد في المحل من الإرادات، وأنّها قد اختصّت بالقديم سبحانه ضربًا من الاختصاص، فيجب أن يقتضي كونه مريدًا. وإذا صحَّ ما ذكرناه على كِلَا

الوجهين لم يكن للتشاغل بنُصْرةِ أحدهما على الآخر وجهٌ للاستغناء عنه فيما قصدنا بيانه في هذا الموضع.

فإنْ قال: إنّي قصدت بذكر الوجهين إلى بيان استحالة وجود الإرادة لا في محل، من حيث يؤدّي ذلك إلى أحد هذين الوجهين الفاسدين.

قيل له: إنَّ الأقرب عندنا فيها، متى وُجِدت لا في محلّ، أنْ لا تكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان في جهة دون جهة، بل يجب أن تكون في حكم الفناء الذي لمّا كان من حقِّه أن يوجد لا في محلّ، لم يختصّ بمُحاذاة دون غيرها، وصار حالهما جميعًا حال القديم تعالى، الذي لمّا كان موجودًا لا في محلّ، استحال عليه معنى المُحاذاة.

[مقالة لأبي عبد الله]

وإنما قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في السواد لو وُجِد لا في محلّ، أنه يجب أن يوجد على وجه، لو كان هناك محلّ، لصحَّ معنى المحاذاة عليه؛ لأنه إذا قدر وجوده لا في محلّ، فيجب أن يقدر وجوده على الوجه الذي ثبت حدوثه عليه، وإنّما ينفي حاجته إلى المحلّ فقط. وقد ثبت أنه يحدث في محل يختصّ بمحاذاة، فيجب أن يقدر حدوثه على هذا الوجه، وفارق حاله في هذا الباب حال الإرادة، لأنّها توجد لا في محل من غير أن يقدر ذلك فيها؛ فيجب أن يكون سبيلُها سبيلَ سائر ما ثبت جوده لا في محلّ، على ما بيّنّاه.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «العسكريّات»[1] ما يدلّ على أنه يأبَى هذا القول، ويقول: لو وُجد سواد لا في محلّ، لوجب أن يستحيل معنى المُحاذاة عليه، كما ذكرناه نحن في إرادة القديم تعالى.

وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا فصلتم بين القديم تعالى، وبين سائر ما يوجد لا في محلّ؛ لأنّ ذلك حادث، والمحدث لا بدّ من أن يوجده على وجهٍ مَّا، فلذلك صحَّ معنى المُحاذاة فيه، واستحال ذلك في القديم تعالى؛ وذلك لأنّ

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

المُحدث لا يصحّ منه تعالى إلّا إيجاده فقط؛ لأنه مما يوجد لا في محل، ويستحيل وجوده في محاذاة، لما في ذلك من إيجاب كونه جوهرًا، فإذا صحَّ ذلك وجب فيه، وإنْ كان محدثًا، مثل ما ذكرناه في القديم عزّ وجلّ، وهذه جملة تُسقط هذا السؤال.

والجواب عن سابعها ما قدَّمناه: لأنّا قد بيّنَّا أنَّ وجود الإرادة بحيث يصح حصول جوهر آخر يستحيل، وإذا استحال ذلك استحال قولهم: لو وُجدت بحيث لو حصل جزء من القلب لكانت حالّةً فيه؛ فيجب أن لا تكون بأن تكون إرادةً للقديم تعالى أوْلَى من أن تكون إرادة لمن ذلك القلب قلبٌ له؛ لأنّا قد بيّنَّا أنَّ ذلك يستحيل فيها. على أنَّ ذلك لو صحَّ فيها، لوجب أن يقال متى وجدت وليس هناك محلّ، فيجب أن تكون إرادة للقديم تعالى، ويستحيل متى كان المعلوم من حالها ذلك أن لا تكون إرادةً له، فقد ثبت سقوط السؤال على كلِّ وجه.

[بيان أن وجود الإرادة والكراهة لا في محل يُوجِب الاختصاص به]

والجواب عن ثامنها: أنَّ الكراهة إنما تُنافيها، لأنّهما تتضادّان على الحيّ، وإنْ تضادّتا لوجودهما لا في محلّ، وصارتا من حيث وُجِدتا لا في محلّ في أنّهما يتعاقبان على الحيّ بمنزلة ما يوجد في قلوبنا من الإرادة والكراهة؛ لأنّا قد بيّنَّا أنَّ وجودهما لا في محلّ في أنّه يوجب الاختصاص به، كوجودهما في قلب زيد في أنه يجب أن يختصّا به. يبيِّن ذلك أنّهما يتضادّان على زيد من حيث استحال إيجابهما لكونه مريدًا كارهًا، وذلك قائمٌ فيهما إذا اختصّا بالقديم تعالى. فقد صحَّ أنّ القول بجواز وجودهما لا في محل، لا يؤدّي إلى أنّهما لا يتضادّان على واحد لا في محلّ؛وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

[في الدلالة على أن الإرادة تخالف الأعراض في صحة وجودها لا في محل]

والجواب عن تاسعها: أنّ الأعراض وإن اختلفت، واختلفت أحكامها على ما ذكره، ولم يؤثّر اختلافها ولا اختلاف أحكامها في استغنائها عن

المحل؛ فغير مُمْتنع أن تدلّ الدلالة على أنَّ الإرادة تخالفها في صحة وجودها لا في محل، كما لم يمتنع قيام الدلالة على أنّ التأليف يخالفها في حاجته إلى محلّيْن، لمَّا كانت الحاجة إلى محلّ لا يجب فيها لأمر قد اشتركت فيه، وكان موقوفًا على الدّلالة.

وقد بيّنَّا أنّ سائر الأعراض لا يصحّ وجودها إلّا في محل؛ لأنّ وجودها لا في محل يجري مجرى قلب جنسها. وبيَّنّا أنَّ وجود الإرادة لا في محل لا يؤدّي إلى ذلك؛ فلا يجب أن تجري مجراها في حاجتها إلى محلٍّ، كما لم يجب أن تجري بعض الأعراض مجرى سائرها فيما تختصّ به من الأحكام.

وليس له أنْ يقول: إنَّ كلّ جنسٍ من الأعراض إنما صحَّ أنْ يختصّ بحكمٍ يرجع إلى جنسه، فأمّا وجوده في المحل فقد وجب اشتراكها فيه على اختلافها؛ فعُلِم أنَّ الموجب لذلك فيها هو كونها أعراضًا، أو حدثًا ليس بمتحيّز، فإذا كانت الإرادة بمنزلتها في ذلك، فالواجب استحالة وجودها لا في محلّ. وذلك أنّا قد عَلِمنا أنه ليس للحدوث تأثيرٌ في حاجة المحدث إلى المحل، لصحة وجود مُحدث لا يحتاج إليه. وقد عُلِم أنّ انتفاء كونه متحيّزًا لا يجب الحاجة إلى المحل؛ لأنّ ذلك نفيٌ، ويصحّ على المعدوم الذي تستحيل فيه الحاجة إلى المحلّ، وكذلك على القديم تعالى. وقد علم أنَّ المُحْدَث الذي يحتاج إلى المحل يحتاج إليه في حال بقائه، كحاجته إليه في حال حدوثه، فيجب أن لا نعتبر في هذا الباب بالحدوث. وإذا لم يكن به اعتبارٌ، لم يجب القول بحاجة الإرادة إلى المحلّ، من حيث كانت مُحْدَثة، أو كانت عَرَضًا. وصار هذا الحكم في أنَّ اشتراك جميع الأعراض لا يجب فيه بمنزلة ما ذكرناه في صحة الفعل بالقدرة، وصحة إدراك الألم في محلّ الحياة، وصحة إدراك الصوت من جهة السَّمع، وصحة كون الاعتماد مولّدًا في غير محلّه. ووضح بهذه الجملة: أنّ إرادةَ الله عزّ وجلّ توجد لا في محلّ، وأنه لا مانع يمنع من صحة ذلك فيها.

فصل في ذكر ما يُوردونه من الشُّبَه في أن الله عزّ وجلّ مريدٌ لنفسه وذكر الجواب عنها

(١) شُبْهة

[شُبْهة أن العلم القديم يُوجِب الإرادة القديمة]

قالوا: لو كان تعالى مريدًا بعد ما لم يكن مريدًا، لوجب أن يكون مريدًا له في إرادة ما أراده، كما أنَّ المريد منّا للشيء بَعْد ما لم يكن مريدًا له، إنَّما يكون كذلك لأنّه قد بدا له من حال المراد ما لم يكن يعرفه قبل ذلك، أو لأنه قد خفي عليه من حاله ما كان ظاهرًا له قبل ذلك، فإذا استحال على الله تعالى البداء، لكونه عالمًا لنفسه، فيجب أنْ يستحيل عليه كونُه مريدًا للشيء بعد ما لم يُرِدْه، وفي ذلك إيجاب كونه مريدًا لم يزل، وهذا يوجب أنَّ الإرادة من صفات الذّات.

الجواب عن ذلك: أنّ البداء هو الظهور، ولذلك يقال: بدا لنا من هذا الأمر كيت وكيت، وبدا لنا الرأي، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: الآية ٤٧]، ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُواْ﴾ [الجاثية: الآية ٣٣] فإذا صحَّ ذلك، وجب أن يكون البداء واقعًا في العلم، فإذا لم نقل إنه تعالى قد علم ما لم يكن عالمًا به؛ لأنّ عندنا أنَّ ما أراده بعد ما لم يكن مريدًا له، فحاله في كونه عالمًا به غير إرادته له وقبله سواء، فقد سقط ما قالوه.

ولا يمكنه أنْ يقول: إنَّ البداء، وإنْ وقع في العلم، فإنَّ كونه مريدًا بعد أن لم يكن كذلك، يدلّ من حاله على البداء، فيجب القول بأنه مريد لم يزل. وذلك أنّ العالم بالشيء لا يجب أن يكون مريدًا له إلّا إذ دعاه الدّاعي إلى إيجافه. فإمّا قبل أنْ يحاول إيجاده، فلا يجب كونه مريدًا له، ولذلك قال شيوخنا: لو قدّم تعالى إرادته قبل إيجاده الفعل لكانت قبيحة؛ لأنها إنما تحسن منّا متى تقدَّمت المراد، إمّا لما فيها من تسهيل فعل المراد، أو تعجل السرور، وكِلَا الأمرين يستحيل على الله عزّ وجلّ، فيجب أنْ يريد الشيء في حال فعله له، وإنْ كان عالمًا بحاله من قبل. وكذلك إرادته لفعل غيره إنما تحسن متى كلّف الغير، وأمره، ويصير تعلّقها بالأمر والتكليف كتعلّق إرادته لفعل نفسه

بالمراد، فإذا صحَّ ذلك وجب أن تكون إرادته أجمع مقارنةً للفعل، أو الأمر، وأن لا يحسن تقديمه لها، وأن لا يَدلّ حدوثها على حدوث العلم.

وقد قال شيخنا أبو علي: لو قدّم الإرادة على المراد لدلَّ على البداء والجهل، بالضدّ مما سألوا عنه. قال: لأنّ ذلك إنّما يفعله أحدنا تحفّظًا من النّسيان، وتحرّزًا من الجهل بالمراد، فإذا استحال عليه تعالى ذلك لم يصح أن يقدّمها. وقد ألزمهم على هذه العلّة، أن يكون تعالى آمرًا لم يزل؛ لأنه لو أمر بما فيه صلاح العباد، بعد ما لم يأمر به، لوجب أن يدلّ ذلك على البداء، وألزمهم أن يكون فاعلًا لم يزل؛ لأنه إنّما يفعل الفعل لغرض. فإذا كان عالمًا بما عليه الفعل لم يزل، فيجب أن يفعله فيما لم يزل، وإلّا دلّ على البداء على طريقتهم.

فإنْ قالوا: لا يجب ما ذكرتموه في الفعل والأمر؛ لأنه تعالى كان مريدًا له قبل فعله، والأمر به، فلا يوجب حدوثهما البداء.

قيل له: فكذلك لا يجب البداء بحدوث الإرادة؛ لأنه كان عالمًا به قبل أن يريده ويفعله.

وبعد، فإنّه لا يخلو من أنْ يقول: إنّ إرادته للشيء بعد ما لم يُرِده بداء، ولا نرجع بذلك إلّا إلى كونه بهذه الصفة، فهذا مما لا نَأباه، وإنْ كنا نمتنع من إجراء هذا الوصف عليه. وإنْ قال: إنه يدلّ حدوث الإرادة على حدوث العلم.

قيل له؛ فيجب أن يكون العالم منّا بما له من النفع في الفعل مريدًا له قَبْل أن يروم إيجاده، وفي عِلْمنا أنه قد يعلم انتفاعه بما شئنا له في المستقبل، مثل مأكولٍ وغيره، ولا يريده إلّا في حالة، دلالةٌ على فساد هذا القول.

فإنْ قيل: ألستم تقولون إنه لو أراد عزّ وجلّ نفس ما كرهه قبل ذلك، لدلّ على البداء، فهلّا قلتم إنّ إرادته لِمَا لم يُرِدْه بهذه المنزلة؟

قيل له: إنَّ شيخنا أبا عليّ كان يسوّي بين الأمرين، في أنّهما لا يدلّان على البداء، وإنْ كان يمنع مما ذكرته؛ لأنّه يؤدّي إلى أن تكون إرادتُه قبيحةً، إنْ كان المرادُ قبيحًا، أو كراهتُه قبيحةً إنْ كان حسنًا. وكذلك كان يقول في الأمر والنهي، ويقول في الإرادة الحادثة إنّها إذا تعلّقت بحَسَن

فيجب كونها حسنةً، ولا مانع يمنع منها، فعلى قوله ـ رحمه الله ـ السؤال ساقط.

فأمّا شيخنا أبو هاشم، فإنه كان يقول فيما ذكرته، أنه يدلّ على البداء، ويفصل بين إرادة الشيء ابتداءً، وبين إرادته بعد أن كرهه، بأن يقول: إذا كرهه فقد دلّ من حاله على أنه قد علمه على وجهٍ يجب كونه كارهًا له. وإذا أراده دَلَّ ذلك من حاله على أنه قد خَفِيَ عليه من حاله ما كان عالمًا به من قبل، بما تقتضي إرادته له، فلذلك كَرِهَهُ، ولا يتأتّى ذلك في إرادته للشيء ابتداءً. فلذلك دلَّت إرادته لما كرهه على البداء لو وقعت منه، ولا تدلّ ابتداء الإرادة على ذلك.

يبيِّن ذلك أنَّ أحدنا إذا أراد نفس ما كرهه، فلا بدّ من بداء لحقه، ومتى أراد الشيء ابتداءً، لم يجب ذلك فيه. وقد بينَّا من قبل أنَّ العالم بالشيء لا يجب كونه مريدًا له، فلا يصح أنْ يقال إنَّ كونه مريدًا بعد ما لم يكن كذلك، يوجب كونه عالمًا بعد أن لم يكن كذلك.

وقد بيّنّا أنّ ما يدعو إلى المراد يدعو إلى الإرادة، وأنها تابعةٌ له في هذا الباب. فإذا صحّ ذلك، لو دلّ حدوث الإرادة على البداء، لدلّ حدوث المراد عليه. وكلّ ذلك يسقط تعلّقهم بهذه الشُّبهة، وما يجري مجراها.

على أنّ هذه العلّة تُوجب عليهم القول بأنّه محبٌّ للأشياء فيما لم يزل، وراضٍ بها، ومختارٌ لها؛ لأنه لو أحبَّها بعد ما لم يحبّها، لدلَّ ذلك على البداء. وأكثر المُجَبِّرةِ لا ترى ذلك، وتُوجب عليهم القول بأنه تعالى يريد اكتساب الكفر من الكافر، وأن يكفر بالكفر فيما لم يزل أيضًا، وأكثرهم لا يقول به.

(٢) شُبْهة ثانية لهم

[شُبْهة وجوب كونه تعالى مُريدًا لم يزل إذا كان عالمًا فيما لم يزل]

قالوا: إذا ثبت كونه عن رجل عالمًا فيما لم يزل، فيجب كونه مريدًا لِمَا عَلِمَهُ، كما يجب كونه عالمًا بما أراده؛ لأنّ الإرادة تجري مجرى العلم،

ولذلك يستحيل أن يعلم العالم الشيء ولا يريده، أو يريد ما لا يعلمه. ولذلك يجب أن تنفي الإرادة السَّهو، كما يجب أن ينفي العلم ذلك. ولذلك يستحيل أن يعلم كون الشيء ويريد أنْ لا يكون، أو يعلم أنه لا يكون ويريد كونه. وكل ذلك يبيِّن وجوب كونه تعالى مريدًا لم يزل، إذا كان عالمًا فيما لم يزل.

الجواب عن ذلك: أنَّ جميع ما ذكرتموه دعوى لا دليل عليها، ونحن نُنازعكم فيها أجمع؛ لأنّا لا نُوجب كون العالم بالشيء مريدًا له، وندّعي أن خلافه يعلم باضطراد، لأنّا نعلم تصرّف الناس في الأسواق ولا نريده.

وليس له أن يقول: إنّما لا يريدونه إذا كرهتموه، لأنّا نعلم أنَّا لا نريده ولا نكرهه، كما نعلم أنّا لا نرضاه ولا نسخطه، ولا نمدحه ولا نذمّه. وكذلك لا يجب أن نعلم ما نريد، بل قد نظنّه، ونعتقده، ونشك فيه، ويصحّ مع ذلك أجمع أن نريده. ولا يجب عندنا أن ننفي الإرادة والشهوة، ولا ننفي العلم، لما قدَّمناه من أنه قد نعلم الشيء ولا نريده ولا نكرهه، وقد لا نعلم الشيء ولا نسهو عنه؛ لأنه لو وجب أن لا ينفي العلم السَّهو، لوجب وجود ما لا نهاية له من ذلك. وقد بينَّا أنَّ العالم، وإنْ علم أنَّ الشيء لا يكون، فإنه لا يصح أن يريد أنْ لا يكون؛ لأنّ الإرادة يستحيل تعلّقها بالشيء إلّا على طريق الحدوث، ولا يمتنع أنْ يريد كون ما عَلم أنّه لا يكون، إذا كان مما يصح حدوثه عنده، ومتى عَلِم كون الشيء، فلا يجب أن يكون مريدًا لكون. وكل ذلك يبيِّن أنَّ جميع ما ذكره في سؤاله مما نخالفه فيه، وإذا كان مخالفتنا له كمخالفتنا له في الإرادة، أنها من صفات الذَّات، فكيف يصحّ أن يتوصّل به إلى ذلك.

[إلزام لأبي علي]

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي على ذلك أن يكون مريدًا، لكون ذاته على الأوصاف التي هو عليها، كما أنه عالمٌ بكونه كذلك. ولو جاز ذلك في الإرادة لصحَّ أن يقدر على ذاته. ومتى فَصَلُوا بين العلم والقدرة، بأنّ القدرة إنما تصحّ على ما يحدث مما يستحيل ذلك عليه، لا يصحّ أن يوصف بالقدرة عليه،

جعلنا ذلك بعينه فصلًا بين الإرادة والعلم؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الإرادة يستحيل تعلّقها بما يعلم المُريد أنّه يستحيل حدوثه.

وقال رحمه الله: لا يخلو قولهم إنّ كونه مريدًا ككونه عالمًا من وجهين: إمّا أنْ يجعلوا معنى الإرادة معنى العلم، وهذا لا يصحّ؛ لأنّه يوجب أنْ تكون الإرادة هي العلم، كما أنّ المعرفة هي العلم. وهذا يوجب استحالة كونه كارهًا لما يعلمه، كما يستحيل ذلك فيما يريده. ويجب أن يستحيل أن يريد ما لا يعلمه.

ولا فَصْل بين قائلِ هذا القول وبين مَنْ قال: إنّ الإرادة هي القدرة، وأنّهما جميعًا الشهوة. وفي ذلك من الجهالات ما لا خفاء به. وإنما يستحيل مع السَّهو عن الشيء أن نريده، لا أنَّ الإرادة هي العِلم، لكن لأنها تحتاج إلى كون المريد عالمًا أو في حكم العالم، فلا يمكن أن نتوصّل بذلك إلى أن الإرادة هي العلم على وجه.

على أنَّ مَنْ قال إنها العلم، فقد خرج أن يكون مخالفًا لنا في المعنى بقوله: إنّ الله تعالى مريدٌ لنفسه، ومريدٌ فيما لم يزل؛ لأنّه إنّما عنى بذلك كونه عالمًا، فقد أصاب في المعنى وأخطأ في العبارة.

وإنْ قالوا: إنَّ معنى الإرادة يخالف معنى العلم، فكيف يجب كونه مريدًا من حيث ثبت كونه عالمًا، إذا كانت الإرادة مخالفة للعلم؟ وهلّا وجب على هذه القضية أن يكون قادرًا من حيث كان عالمًا، وأن يقدر على كل ما نعلمه بأن يحبّ ويوصي ويختار من حيث كان عالمًا، وأن يسخط ويكره من حيث كان عالمًا. وهذا يوجب كونُه كارهًا للشيء مريدًا له، محبًّا له مبغضًا؛ لأن كونه عالِمًا بالشيء ليس بأن يقتضي إحدى هاتين الصفتين أوْلى من الأخرى؛ وكلّ ذلك يسقط ما تعلق به.

(٣) شُبْهة ثالثة لهم

[شُبْهة كونه عالمًا، يُوجِب عليه الفصل بين العدو والوليّ]

قالوا: قد ثبت أنه تعالى حكيم، والحكيم لا بدّ من أن يفصل بين عدوّه ووليّه؛ لأنّ مَنْ لم يفصل بينهما كان سفيهًا. وهذا يوجب أن يريد نفع وليّه

وتعظيمه، والإضرار بعدوّه، والاستخفاف به. وهذا يوجب كونه تعالى مريدًا لم يزل.

الجواب عن ذلك: أنّ التفرقة بينهما إنّما تجب متى صار الوليّ وليًّا له، والعدوّ عدوًّا له؛ لأنّهما إذ ذاك يستحقّان التفرقة بينهما. فأمّا قبله، فحاله سواء في أنّهما لا يستحقّان ذلك؛ لأن الذي به يستحقّانه ليس هو علم العالم بما سيكون منهما، بل هو فعلهما، فما لم يحصل ذلك لم يستحقّا التفرقة. يبيِّن ذلك أنَّ العالم منّا بما سيكون من وليّه وعدوّه، لا يحسن منه ذمّ العدوّ، ولا مدح الوليّ على وجه، قبل أن يحصل منهما الفعل. فكذلك لا يحسن منه التفرقة بينهما قبل حصول الفعل منهما على وجهٍ من الوجوه. على أنَّ فعل النّفع وإيصاله إلى الوليّ، إذا قَبُح فعله ما به صار وليًّا، فيجب أنْ يقبح منه إرادة ذلك؛ لأنّ الإرادة للقبيح قبيحةٌ، وإرادة الفعل المتقدِّم إذا كانت عزمًا تقبح من القديم تعالى. وهذا يوجب القول بأنّه إنْ فَصَل بين وليّه وعدوّه فيما لم يزل، أنه يجب أنْ يكون سفيهًا. ولا فَصْلَ بين مَن اعتلَّ بذلك في كونه مريدًا لم يزل، وبين مَنْ اعتلّ به مع كونه مثيبًا للوليّ ومعاقبًا للعدوّ لم يزل، ومادحًا ذامًّا لم يزل، وراضيًا ساخطًا لم يزل، ومُحِبًّا مبغضًا لم يزل؛ فإذا بطل جميع ذلك بَطُل ببطلانه تعلّقهم به في الإرادة.

وبعد، فإنّ فَصْله تعالى بين وليّه وعدوِّه فيما لم يزل يحصل بالعلم؛ لأنّه يعلم ما سيكون منهما، وما يفعله بهما ويريده لهما. وهذا القدر يقتضي الفصل بينهما؛ فمتى قالوا: يجب مع ذلك أن يريد تعظيم الوليّ، وإهانة العدوّ، وإنْ لم يفعلا ما يستحقّان به ذلك، لزم لمثله أن يُثيب أو يُعاقب، ويمدح أو يذمّ، على ما قدَّمناه.

(٤) شُبْهة رابعة لهم

[شُبْهة أنه تعالى إذا علم بالشيء فليجب أن يريده على حدّ ما علمه]

قالوا: إذا ثبت أنه تعالى لم يزل عالمًا بما يكون، وبما لا يكون، فلا بدّ فيه من وجوه: إمّا أن يكون مريدًا لكون ماعلم كونه، أو يريد أن لا يكون

ما علم كونه، أو كره كونه، فإنْ كان مريدًا لذلك، أو كارهًا له، فقد صحَّ ما نقوله؛ وإنْ أراد أن لا يكون ما علم كونه، فقد صحَّ ما نقوله أيضًا، وإنْ كان ذلك لا يصح لأنّه تمنٍّ؛ فيجب على كلِّ حالٍ أن يكون مريدًا لكون ما علم كونه، وأنْ لا يكون ما علم أنّه لا يكون. وفي ذلك وجوب كونه مريدًا فيما لم يزل.

الجواب عن ذلك: أنّ جميع ما قاله إنما بناه على أنه إذا علم الشيء، فيجب أن يريده على حدٍّ ما علمه، وقد بيّنّا بطلان ذلك، وكشفناه، لعلمنا أنّ الناس يتصرّفون وإنْ لم يُرِد ذلك. وقد يظنّ حدوث أمور في المستقبل، ولا يريدها ولا يكرهها، والظنّ كالعلم في هذا الباب.

وبيّنّا أنّ الإرادة إنما تتعلّق بالشيء على طريقة الحدوث، وأنّ الداعي إليها هو الداعي إلى المراد، وأنَّ تقدُّمَها ممن لا يَشِقُّ الفعلُ عليه، ولا تصح عليه المنافع والسهو، يَقْبُحُ.

وبيّنّا أنّ هذه العلَّة تُوجب عليهم كونه تعالى راضيًا فيما لم يزل، وساخطًا وآمرًا وناهيًا لمثل ما أوجبوا كونه مريدًا وكارهًا. بل يلزمهم كونه ذامًّا مادحًا، مثيبًا معاقِبًا؛ لأن حكم جميع ذلك حكمٌ واحد. ونحن وإنْ لم نُجْرِ الأمر والنهي مجرى الذمّ والمدح، ولا مجرى الثواب والعقاب، نُجريهما. فإنّما صحَّ لنا ذلك لأنّا لم نعتلّ بعلَّة تُوجب ذلك علينا.

(٥) شُبْهة خامسة لهم

[شُبْهة أن كونه عالِمًا بخلق الخلق يُوجِب أن يريده]

قالوا: لا يخلو من أنْ يريد فيما لم يزل أن يخلق الخلق، أو أن لا يخلقهم، أو كارهًا لذلك. وجميع ذلك يصحّح كونه مريدًا لم يزل أو كارهًا.

الجواب عن ذلك: أنّا قد بينّا أنه من حيث علم أنه يخلق الخلق، وأنّه غير خالق له فيما لم يزل، لا يجب أن يريده. وبيّنّا أنّ الإرادة لا تصحّ تعلّقها إلّا بما يصح حدوثه، وأنها لا تتعلق بأنّ لا يكون الشيء. وبيّنّا أنَّ قولهم إنه يريد أنْ لا يخلق يُوجب كونه مريدًا لذاته؛ ولسائر ما هو عليه من الأوصاف. وبيّنّا أنَّ تجويز ذلك يجري مجرى كون ذاته مقدورة.

وبعد، فإنّ هذه العلّة تُوجب أن يكون قادرًا على إحداث الخلق فيما لم يزل، أو على أن لا يخلقه، أو أن يكون عاجزًا عن ذلك. وبأيّ طريقٍ دفعوا لزوم ذلك لهم أمكننا بمثله دفع ما تعلّقوا به.

(٦) شُبْهة سادسة لهم

[شُبْهة أن الإرادة تنفي الكراهة والسهو]

قالوا: لو لم يكن مريدًا فيما لم يزل للأشياء، لوجب كونه كارهًا أو ساهيًا، كما يجب بنفي العلم كونه جاهلًا أو ساهيًا، وفي استحالة السَّهو عليه دلالة على أنه لا بدّ من كونه مريدًا أو كارهًا، وكلاهما يصحّح ما نقوله من أنّ الإرادة نفسها كراهةٌ عندنا.

الجواب: إنّا قد بيّنّا أنه لا يجب أن تَنفي الإرادة الكراهةَ والسَّهو، وأنّ الواحد منّا قد يعلم الشيء أو يظنّه، ولا يريده ولا يكرهه، كما لا يحبّه ولا يسخطه، وكما لا يأمر به وينهى عنه، إذا كان من فِعْل غيره. وبيّنّا أنَّ وجوب كونه مريدًا أو كارهًا لما نعلمه، يوجب كونه مريدًا لذاته، على ما هي عليه من الأوصاف أو كارهًا لكونها كذلك. وبينّا أنه لا فرق بين مَنْ جوَّز ذلك، وبين مَنْ جوَّز كونه قادرًا على ذاته، أو عاجزًا عنها. وبيّنّا أنّ انتفاء السَّهو إنما يصحّ أنْ يقال يوجب كونه عالمًا من حيث كان ضدًّا له، وليس بضدّ للإرادة، كما أنه لا يضادّ القدرة؛ فكما لا يجب بنفي السهو كونه قادرًا، فكذلك لا يجب بنفيه كونه مريدًا. وبيّنّا من قَبْل أنّ الإرادة مخالفةٌ للعلم، فلا يصح كونُ السَّهو نافيًا لهما؛ لأنّ الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدَّيْن، وإذا صحّ ذلك بَطُل القول بأنّ نَفْيَ كونه ساهيًا يوجب كونه مريدًا.

على أنَّ هذا الاعتبار لا يصحّ عندنا في كونه عالمًا أيضًا، لأنّه لو وجب بنفي السَّهو كونه عالمًا فيه عزّ وجلّ، لوجب فينا؛ لأنّ الأدلّة لا تختلف. ولو وجب فينا، لأدّى إلى وجوب علومٍ لا نهاية لها، من حيث انتفى عنه من السَّهو ما لا يتناهى، ولم يكن نفي السَّهو بأنْ يوجب كونه عالمًا أوْلى من أن يوجب نفي كونه عالمًا كونه ساهيًا. وهذا يوجب تعلّق كلٍّ واحدٍ منهما بصاحبه.

وقد بيّنّا في غير موضع أنَّ الحيَّ يجوز أنْ يخلو مما يتعاقب عليه، وكذلك المحلّ. وبيَّنّا أنَّ شيخنا أبا عليٍّ، وإنْ منع من ذلك، فإنما منعه لأمرٍ يرجع إلى معانٍ يحملها المحلّ. ونقول: إن خُلُوَّه من واحد منهما لا يصحّ في القديم سبحانه، فلا يلزمه على طريقته أنْ يثبته عالمًا من حيث انتفى كونه ساهيًا. فقد صحَّ أنَّ هذه الطريقة في كونه عالمًا لا تصحّ، وإذا لم تصحّ فيه فبأنْ لا تصح في كونه مريدًا أوْلى.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يجب بانتفاء السهو كونه مريدًا من حيث لا تضادّ بين السَّهو والإرادة، فقولوا: إنَّ نفي كونه كارهًا فيما لم يزل، يوجب كونه مريدًا؛ لأنّ الكراهة تضادّ الإرادة، لأنّا قد بيّنّا أنّ ذلك لا يجب فيما يتضادّ أيضًا.

وبيّنّا أنه ليس بأن يثبت مريدًا لنفي الكراهة أوْلى من أن يثبت كارهًا لنفي الإرادة. وإنما يصح لنا نفي كونه سبحانه جاهلًا لما ثبت بالدليل وجوب كونه عالمًا. ومتى ادّعى هذا المستدلّ دليلًا يثبته به مريدًا، فقد استغنى عن أنْ يتعلق في ذلك بنفي كونه كارهًا. ومتى قال: إنَّ كونه كارهًا نقصٌ، فلا يصحّ أن يثبت كذلك، وفي نفيه إيجاب كونه مريدًا، لم يصح له، لما قدَّمناه. ولأنّ كونه مريدًا للأشياء قبل كونها إلى النّقص أقرب من كونه كارهًا، فليس بأنْ يكون كارهًا لنفي كونه مريدًا أوْلى من أن يكون مريدًا لنفي كونه كارهًا. وكلُّ ذلك يبيّن سقوط هذه الشُّبهة.

(٧) شُبْهة سابعة لهم

[شُبْهة أن معنى كونه مُريدًا وقادرًا معنى واحد]

قالوا: إنّ الإرادة كالقدرة، ووصفه عزّ وجلّ بأنه مريد كوصفه بأنه قادر. يبيِّن ذلك أنَّ مَنْ خرج عن علمه بشيءٍ لم يَعْرُ عن الجهل، فكذلك مَنْ خرج بشيءٍ عن إرادته لم يَعْرَ من العجز؛ لأنّ كون المراد على ما أراده المريد أمارة القدرة، كما أنَّ غيبة الشيء عنه أمارة الجهل. فإذا استحال العجز عليه، وجب كونه مريدًا، كما إذا استحال الجهل عليه وجب كونه عالمًا.

الجواب عن ذلك: إنّ هذا القائل لا يخلو من أن يقول إنّ معنى كونه مريدًا وقادرًا معنًى واحد، كما أن معنى كونه قادرًا وقويًّا معنًى واحد؛ فإنْ قالوا بذلك لَزِمَهُم أن يكون مريدًا للضدَّيْن، كما أنه يقدر عليهما، ولزمهم القول بأنَّ ما أخرجه من كونه مريدًا يخرجه من كونه قادرًا، وما أخرجه من كونه قادرًا يُخرجه من كونه مريدًا، وأنْ يقدر الواحد منّا على فعل غيره، كما يريد فعل غيره؛ وهذا بيِّن الفساد. أو نقول: إنّ وصفه بأنه مُريد يجري مجرى وصفه بأنّه قادر، وإنْ كان الوصفان مختلفين، فيقال له: فيجب أن يكون مريدًا للضدَّيْن، كما يجب كونه قادرًا عليهما. ويجب أن لا يجمع بينهما إلّا بدلالة تُوجب ذلك فيهما، ويجب أن لا يقدر القادر على ما يستحيل أن يريده. وفي عِلْمنا بصحة ذلك منّا دلالة على فساد هذا القول. على أنَّ ذلك يوجب عليهم القول بأنّه سبحانه مُحبٌّ مختار راضٍ فيما لم يزل، كما أنه قادرٌ فيما لم يزل. ويجب عليهم أن يَصِفُوا كلٍ ما يقدر عليه بهذه الصّفات، بل يجب أن يُحِيلوا كونه كارهًا على وجهٍ يستحيل كونه عاجزًا. وفي ذلك سقوط هذه الشّبهة.

(٨) شُبْهة ثامنة لهم

[شُبْهة وجوب أن الإرادة يجب أن تُراد، كما الحال في المراد]

قالوا: لو كان تعالى مريدًا بإرادة مُحدثة، لم يَخْلُ من أن يريدها كما يريد المراد أم لا. فإنْ كان غير مُريد لها مع كونه عالمًا، بها، مخلًّى بينه وبين إرادتها، لم يمتنع أنْ تحدث سائر مقدوراته، وحاله هذه، ولا يريدها. وفي هذا إخراجٌ له من كونه مريدًا أصلًا. فإذا بَطُل ذلك وجب كونه مريدًا لها. وإذا وجب ذلك لم يَخْلُ حالهُ في ذلك من وجوه: إمّا أن يريدها بإرادة محدثة، وهذا يوجب ما لا نهاية له من الإرادات، وإرادات الإرادات، أو يريدها بإرادةٍ قديمة، وذلك فاسدٌ عندنا وعندكم؛ فوجب كونه مريدًا لنفسه، وذلك يوجب كونه مريدًا لكلّ ما يفعله لنفسه، كما قلتموه في كونه عالمًا لنفسه، وأنه يجب أن يعلم بكلّ معلوم، وليس بأن يعلم بعضها أوْلى من سائرها؛ فكذلك إذا كان مريدًا لنفسه وجب كونه مريدًا لجميع المرادات فيما لم يزل. يبيِّن ذلك

ما تُعَوِّلون عليه في إبطال القول بأنه عالم بعلم مُحدث، وهو قولكم: إنَّ كونه محدثًا للعلم بالشيء، ولما تقدَّم كونه عالمًا بالشيء لا يصح؛ فكذلك كونه محدثًا للإرادة، ولما تقدَّم كونه مريدًا، لا يصحّ.

الجواب عن ذلك: أنّ الإرادة لا يجب أنْ تُراد، كما يجب ذلك في المراد، فالقديم عزّ وجلّ إنما يريد أفعاله التي ليست بإرادة، ولا يجب أن يريد إرادته، وإنْ صحَّ أن يريدها، لكنه لو أرادها لكان غائيًا، تعالى عن ذلك. فأمّا إرادة العباد، فإنه يريدها، إذا كانت عبادةً، كما يريد سائر المرادات. وكذلك القول في الواحد منّا أنه يريد المراد ولا يجب أن يريد الإرادة إذا كانت قصدًا أو اختيارًا، ويصح أن يريدها إذا كانت تقع في المستقبل. يدلّ على ما قلناه ما نعلمه من حال أنفسنا أنّا نريد المراد، ولا نريد الإرادة، وأنّ ما دعا إلى المراد يدعو إلى الإرادة، وما صَرَف عنه يصرف عن الإرادة. ولا يجب ذلك في الإرادة؛ لأنّ الداعي إليها لا يدعو إلى إرادتها.

فليس لأحدٍ أن يقول: إنّا نزعم أنَّ الإرادة كالمراد فيما ذكروه، وذلك أنّا نعلم ضرورةً أنّا لا نريد الإرادة، والاعتراض على ما نعلم ضرورةً لا يصح.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنكم تريدونها لكنه يلتبس عليكم الحال فيها، وإنْ لم يلتبس في إرادتكم المراد؛ وذلك أنّ الالتباس، إنما يصح في بعض الأحوال لعارضٍ يعرض، فأمّا مع السلامة فإنه لا يصح فيما يجب أن يعلم باضطرار، ويجري مجرى كمال العقل. وقد عَلِمنا أنّا لا نريد الإرادة مع السّلامة، وإنْ كنا لا نعلم اللّطيف مما نريده؛ وذلك يسقط ما قاله. فإذا صحّ أن تحدث الإرادة ولا نريدها، وإنْ لم يصح ذلك في المراد، فيجب القضاء بمثله في القديم تعالى.

على أن ما ذكرناه يصحّح ذلك ويكشف عن علّته، وذلك أنّ الداعي إلى المراد يدعو إلى إرادته؛ لأنّ المراد إنما يفعل لأمرٍ يخصّه من نفعٍ أو دفع ضرر، عاجلًا أو آجلًا. والإرادة إنما تفعل لأجل مرادها، لأنها كالتّابع له،

فصار تعلّقها بالمراد في أنه يُغني عن إرادة تتعلق بها بمنزلة المراد إذا أُريد؛ لأن الذي به تصير الإرادة حكمةً حال مُرادها، وبذلك تغيير جنسها، كما أنّ المراد يصير حكمةً، إذا تناولته الإرادة على بعض الوجوه، فإذا صحّ ذلك، وكان المراد بكونه مرادًا يُستغنى عن أن يُراد بإرادةٍ أخرى، فالإرادة بتعلّقها بالمراد، يجب أن تستغني عن الإرادة.

على أنه لو لوجب أن يريد الإرادة كما يجب ذلك في المراد، لأدّى ذلك إلى إثبات إرادات لا نهاية لها. فإذا بَطُل ذلك، وجب القضاء بمفارقة الإرادة للمراد في هذا الباب.

ولا يمكن أن يقال يريدها، وتنتهي الإرادات إلى إرادة ضرورية يَخلقها عزّ وجلّ فينا؛ لأنه كان يجب أن يفصل بين تلك الإرادة وبين ما عداها كفصلنا بين العلوم الضرورية وبين غيرها من العلوم المكتسبة. وفي فقد ذلك دلالةٌ على أنّا لا نريد إرادتنا أصلًا.

وبعد، فلو صحّ ذلك، لوجب أنْ يكون في الإرادة التي تتعلّق بها ما لا نريدها ويُريدها القديم سبحانه. وذلك لا يُخْرج ما قلناه من أنه لا يجب أن نريد الإرادة، كما يجب أن نريد المراد من أن يكون صحيحًا. وإذا ثبت ما قلناه فينا، وجب القضاء بمثله في القديم تعالى، وأنه لا يمتنع أن لا يريد الإرادة، وإنْ وجب أن يريد المرادات. على أنَّ في المرادات ما لا يقع على الوجه المقصود إلّا بالإرادة، بل ذلك حالُ أكثرها، فيجب أن يريدها عزّ وجلّ لتقع على الوجه المقصود، وليكون حكمةً. وليس كذلك حال الإرادة؛ لأنّها تكون حكمةً لتعلّقها بالمراد، وتعلّق الإرادة بما لا يؤثر فيها ألبتّة، فيجب أن يكون وجود إرادتها كعدمه؛ كما أنَّ وجود إرادة ثانية للمراد كعدمه، فلذلك صحَّ أن يريد مُراداته عزّ وجلّ، ولم يجب أن يريد الإرادة. ولا يصحّ عندنا ما أجاب بعضهم به عن هذا السؤال، وهو قوله إنّ الإرادة لا يصح أنْ تُراد لأنا. . .[١].

(١) مطموس بالأصل.

وإذا صحّت هذه الجملة لم يجب إثبات إرادات لا نهاية لها، إذا قلنا إنه تعالى مُريدٌ بإرادةٍ مُحدثة؛ لأنه لا يجب أنْ يريد إرادته، وما يفعله من المرادات مُتناهٍ في كلِّ وقت، فيجب أن يحدث من الإرادات بحسبها.

وإنما منعنا أن يحدث علمًا لنفسه، ولا يحصل عالمًا به؛ لأنه قد ثبت أنه عالمٌ لنفسه، وثبت أنَّ العلم لا يقع إلّا من عالمٍ به؛ وليس كذلك الإرادة لأنها جنس الفعل، ولا يُراعى في كونها إرادة بوقوعها من جهة مَنْ يريد يصح أنْ يُحدثها؛ فإنْ لم يُرِدها فلم يصحّ مثله في العلم.

(٩) شُبْهة لهم تاسعة

[شُبْهة القول بوجود إرادات لا نهاية لها]

قالوا: لو لم يكن مُريدًا لنفسه، وكان مريدًا بإرادة مُحدثة لم يَخْلُ القول فيه من وجهين: إمَّا أنْ يريد جميع المرادات بإرادةٍ واحدة، أو يريد كلَّ مرادٍ بإرادة. فإنْ أرادها بإرادةٍ واحدةٍ، فيجب متى حصل مريدًا للشيء أنْ يكون مريدًا لكلّ مقدوراته. وهذا يوجب وجودها أجمع؛ لأنّه إذا أراد كونَ الشيء كان لا مُحالة، وذلك باطل؛ لأنّه يجب وجود ما لا نهاية له، وأن يتعذّر عليه أنْ يحدث بعضَ ما يقدر عليه دون بعض، أو يريد أمرًا دون أمر. فإذا بطل ذلك ثبت الوجه الثاني، وهو كونه مريدًا لكل مراد بإرادةٍ. وهذا يوجب حدوث ما لا نهاية له من الإرادات، لأنّ مقدوراته لا تتناهى. فإذا بَطُل كِلَا الوجهين، بَطُل ببطلانه كونه مريدًا بإرادةٍ مُحدثة، ووجب كونه مريدًا لنفسه.

الجواب: إنه تعالى يريد كلَّ فعل يحدثه بإرادة، ولا يجوز أن يريد مرادَيْن بإرادةٍ واحدة؛ لأنّ ذلك يستحيل في الإرادة. ويوجب متى وُجِدت الكراهة المتعلقة بأحدهما أن تكون هذه الإرادة منتفيةً من وجهٍ، غير مُنتفيةٍ من وجهٍ آخر؛ وذلك مُحال.

وما بيّنَّاه في باب الصفات من استحالة تعلق العلم الواحد بالمعلوم على طريق التفصيل، يبيِّن ذلك أيضًا. فإذا صحَّ ما قلناه، وكان جلّ وعزّ لا يريد

إرادته على ما قدَّمناه، وإنما يجب أن يريد المُرادات، وكانت مُتناعية محصورة لا يجوز خروج ما لا يتناهى منها إلى وجود، فيجب أن تكون إرادتُه بحسبها في أنها مُتناهية. وكذلك ما يريده من فعل المكلّف لا بدّ من كونه متناهيًا، وتناهيه يوجب تناهي إرادته. ولا يجب أن يريد ما يفعله في المستقبل، حتى يقال إنه إذا قدر على ما لا نهاية له من الأفعال التي يُحدثها في المستقبل، فيجب أن يريدها، وإنما يريد ما يحدثه في الحال، أو ما يجري مجراه. فإذا صحَّ ذلك بَطُل القول بوجود إراداتٍ لا نهاية لها، على قولنا إنه مُريدٌ بإرادةٍ مُحدثة. وإنَّما ألزمنا مَنْ قال إنه سبحانه عالم بعلم مُحْدَث إثبات علوم لا نهاية لها؛ لأنّ المعدومات كالموجودات في أنّها معلومة، وأنه لا مِزْية لأحدهما على الآخر في وجوب العلم به. وليس كذلك حال المراد؛ لأنّ ما دعاه الدَّاعي إلى فعله هو الذي يجب أن يريده دون غيره؛ وذلك مُتناهٍ. فكيف يجب القول بأنّ إرادته يجب أن لا تتناهى إذا كان مريدًا بإرادةٍ مُحْدَثة؟ وهل هذا القول إلّا كقول مَنْ أوْجَب حدوث أمرٍ لا يتناهى أو نهي لا يتناهى، أو محبة لا تتناهى، أو رضًا لا يتناهى؟ فإذا لم يجب ذلك عند مخالفتنا، فكذلك لا يجب ما قالوه.

على أنَّ الواحد منّا إذا وجب أن يريد ما يفعله مفصّلًا، ولم يؤدِّ ذلك إلى أن يريد جميع مقدراته بإرادةٍ واحدة، ولا وجب إثبات إرادات له لا نهاية لها، فكذلك القول في القديم تعالى.

فإن قيل: إنما صحَّ ذلك فيها لأنّا نريد أفعالنا على جهة الجملة، والقديم تعالى يجب أن يريد أفعاله مفصّلةً.

قيل له: إنّ مفارقتنا له في هذا الوجه لا تؤثّر فيما ألزمناكه في إبطال علّتك.

وبعد، فإنه تعالى وإنْ أراد أفعاله مفصّلةً جزءًا فجزءًا، فهي مُتناهية، كما أن ما يريده من جملة أفعاله متناهية. ولا فَصْل بيننا وبينه إلّا من حيث كانت إرادته يجب أن تكون أكثر من إرادتنا لزيادة مُراداته، ولتناول الإرادة لها على التفصيل مما في هذا مما نقدح به فيما ألزمناهم.

واعلم أنّ القديم تعالى يجب أن يريد كل جزءٍ من فعله؛ لأنّه تعالى عالمٌ به، وبالفَصْل بينه وبين غيره، فيجب أن يريد إحداثه. وليس لإرادة إحداثه حكمٌ يتعلق بجملة منه دون آحاده. فأمّا إرادته لأفعاله التي يصير بها الفعل على بعض الوجوه، فيجب أن يريد الجملة التي تختصّ بالحكم الذي تقتضيه الإرادة بإرادةٍ واحدة، ولا يجب أن يريد كلّ جزءٍ منه، وذلك نحو إرادته الخبر والأمر والخطاب، إلى ما شاكله؛ فإنَّ الدّلالة قد دلَّت على أنّ جملة الحروف تصير خبرًا بمقارنة الإرادة لأوّل حرفٍ منه.

فأمّا الثواب والعقاب، فإنه يريد كلّ جزءٍ منه؛ لأنّ ما يقتضي كونه ثوابًا أو عقابًا يرجع إلى آحاده، فالإرادة المتناولة يجب أن تتعلّق بكلّ جزءٍ منه، كما يجب ذلك في كلامه.

وأمّا إرادته لأفعال العباد، فيجب أن تتناول إحداث كلّ جزءٍ منه، ولذلك يحصّل كل جزءٍ منه طاعةً ومرادًا، وإنما تكون طاعة من حيث وقعت، وقد أرادها تعالى. وإنما تختصّ جملة من أفعال العباد بأحكام لأمرٍ يرجع إلى إرادتهم، وليس كذلك حال الواحد منّا؛ وذلك لأنّه تعالى يعلم أفعاله على جهة الجملة، ولا يميّز أجزاءها، فغرضه متعلّق بجملها، فيجب أن يريدها على هذا الحدّ، وإنْ كان قد أُريد بعض أفعاله مفصّلةً جزءًا جزءًا نحو أفعال القلوب. وهذه الجملة قد اشتقّت عن الأصل في هذا الباب، وبان بها سقوط الشُّبهة.

على أنّه إذا صحَّ عندهم كونه مريدًا لنفسه، ولا يجب أن يريد من مراداته ما لا نهاية له، فكيف يجب لو أراد مقدوراته بإرادةٍ واحدةٍ أن يوجد ما لا نهاية له؟ وهلّا جاز على قولهم أن يريدها أجمع بإرادةٍ واحدةٍ مُحْدثة لم تحدث مرتبة، كما قالوا: يريد ذلك لنفسه أو بإرادةٍ قديمة، وتحدث مرتبة في أوقاتها، فإذا كان كونه مريدًا لنفسه يحيل أن يريد أمرًا دون أمرٍ، ولم يبطل ذلك عندهم، فهلّا جاز أن يريد كل مقدوراته بإرادةٍ واحدة؟ ولا يصح أن يريد أمرًا دون أمرٍ، فقد ثبت أنّ ما أبطلوا به كونه تعالى مريدًا لكلّ مقدوراته بإرادةٍ واحدةٍ محدثة، ولا يصح على أصولهم؛ فإنه لا يجب وجود ما لا نهاية من الإرادات على قولنا.

(١٠) شُبْهة لهم عاشرة

[شُبْهة انتفاء الإرادة إذا انتفى المراد]

قالوا: لو كان تعالى مريدًا بإرادةٍ مُحدثة، كما كان قول مَنْ قال: إنه قد يريد خلق شيء فلا تكون مناقضة؛ لأنّ الإرادة خلقٌ كائن؛ فمتى قال: يريد ما كان لا يكون، يصير كأنّه قال: يكون ما لا يكون. فإذا بَطُل ذلك، بَطُل ببطلانه القول بأنه مُريد بإرادةٍ مُحدثة.

الجواب: أنّ المقصد بقولنا: إنه تعالى يريد كون الشيء فلا يكون، أنّ المراد لا يكون لا الإرادة. فليس في ذلك تناقض؛ لأنّ المنفيّ كونه إذا كان غير الإرادة، فإثباتها مع نفي مرادها لا يتناقض. وهذا كقولنا: إنَّ زيدًا يعتقد ما لا يكون، ويشتهي ما لا يكون، ويتمنّى ما لا يكون. ولا يتناقض شيءٌ من ذلك. وكذلك نقول: إنه تعالى يأمرنا بما لا يكون ولا يتناقض؛ لأن المنفيّ هو المأمور به دون الأمر، وكذلك القول في الإرادة. ولولا أنّ هذه الشُبْهة قد أوردها الملقّب ببرغوث لم يكن لذكرها معنًى، وقد أجاب عنها أبو هاشم بما ذكرناه.

شُبْهة حادية عشرة لهم

[شُبْهة تعلّق الإرادة بأن لا يكون الشيء]

قالوا: لو أراد تعالى بإرادةٍ محدثة، لما صحَّ قول القائل: لو شاء الله تعالى أن لا يخلق الخَلْق ما خلَقَهم؛ لأنّ المشيئة خلق، وذلك يتناقض.

الجواب: إنّا قد بيّنّا من قَبْل أنَّ الإرادة لا تتعلّق بأنْ لا يكون الشيء، وإنما تتعلّق بحدوث الشيء وكونه. وبيّنّا أنَّ هذه العبارة متى ذُكِرَت، فالغرض بها إرادة ضدّ ذلك، ولذلك لا يقال فيمن لا يصح أن يؤمن يريد أن لا يكفر. وإذا صحّ ذلك بَطُل قول مَنْ قال: لو شاء الله أن لا يخلق ما خلق؛ لأنّ المشيئة تتعلق بخَلْقه له بأن لا يخلقه. وليس هذا القول بصحيح عندنا، لا هو قول الله، ولا قول رسوله عليه السلام، ولا أجمعت الأُمّة عليه، فكيف يصحّ التعلق به.

ولا يصح أنْ يقال: لو شاء الله أن يخلق لما خلق؛ لأنّ مع مشيئة خلقه لا بدّ من وجود خلقه. فقد ثبت أنّ نقد الكلام لا يصح على وجه.

وبعد، فقد يذكر والمقصد به صحيح، وهو أنه تعالى ليس بملجأ إلى ما خلقه، ولا محمولٌ عليه، وأنّ جميع ما يفعله موقوفٌ على مشيئته واختياره. وذلك صحيح ولا يوجب تناقض الكلام؛ لأنه لا يقصد به إلى نَفْع الخلق وإثبات الإرادة، وإنما يُراد به ما قدَّمناه. وقد يقول القائل منّا لصاحبه: ما الذي فعلته؟ فيقول: ما فعلتُ شيئًا، ويصحّ ذلك. وإنْ كان الكلام فعله، فالتعلّق بما ذكره لا يصحّ.

شُبْهة ثانية عشرة

[شُبْهة فناء الإرادة بحال إفناء جميع الخلق]

قالوا: لو كان تعالى مريدًا بإرادةٍ مُحْدثة لما صحَّ أن يُوصف بأنه يُفْني جميع الخلق؛ لأنّه إذ أفْنَاه، وجب أن يريد ما أفْناه، وإذا وجب ذلك وجب أن لا تَفْنَى الإرادة إلّا بفناء، وأن يريد فناءها، كإرادة فناء المرادات. وذلك يوجب أن لا يصح أن يفنى جميع ما خلق، وأنْ لا يصحّ خلوّه من الحوادث، فإذا بطل ذلك وجب كونه مريدًا لنفسه.

الجواب عن ذلك: أنه تعالى إذا أراد فناء الخلق، فإنما يريد فعل الضدّ الذي ينتفي لأجله، وهو فناء الأجسام. وإذا أراد ذلك وُجِد، وإذا وُجِد وجب فناء الأجسام، والفناء لا يبقى، فينتفي في الثاني. وكذلك الإرادة لا يصح أن تبقى فلا يصحّ أن يكون لها فناء تَفْنى به، بل تنتفي بنفسها. فلا يجب أنْ لا يصح منه تعالى إفناء الخلق من جميع أفعاله. ولو أراد تعالى إفناء الإرادة بكراهةٍ لما صحَّ؛ لأنّ الكراهة إنْ وجدت في الثاني لم تكن نافيةً لها؛ لأنّها انتفت من حيث استحال عليها البقاء، وإن وُجِدت في حالها، فذلك يمنع من وجودها أصلًا، ولا يصحّ أن تنفيها. وفي ذلك سقوط هذه الشُبْهة.

شُبْهة ثالثة عشر

[شُبْهة أن إرادة الله المحدثة تُوجِب جواز التغيير عليه]

قالوا: لو كان عزّ وجلّ مريدًا بإرادةٍ محدثة لوجب جواز التغيير عليه؛ لأنّ للمريد عندكم بكونه مريدًا صفةً زائدة يختصّ بها، فلا يصح أنْ يقال إنه إنما يحصل مريدًا بأنْ توجد الإرادة فقط، كما يقال في صفات الأفعال. وإذا لم يصح ذلك، فيجب أن يكون قد تغيَّر حاله عمّا كان عليه، وحصل مريدًا، بعد أن لم يكن كذلك. وهذا يوجب جواز التغيير عليه، على ما ألزمناكم. وبطلان ذلك يُوجب كونه مريدًا لم يزل، والقول بأنه مريد لنفسه.

والجواب عن ذلك: أنَّ هذا السائل لا يخلو من أن يلزمنا القول بأنّه قد حصل مختصًّا بصفة لم يَكُن عليها عند إرادة الأشياء، فهو الذي يريده بقوله إنه يلزمكم جواز التغيير عليه، فهذا مما نقول به، وقد دلَلْنا عليه، ولا يوجب ذلك عندنا تَغَيُّره. وإنْ أراد أن يلزمنا إطلاق هذا اللفظ فيه، فلا وجه لما قاله؛ لأنّ الكلام على المعاني والقدح فيها بالأسماء لا يصحّ، أو يلزمنا جواز التغيير عليه في الحقيقة، من حيث قلنا فيه أنه مريد بعد أن لم يكن كذلك. وهذا باطلٌ؛ لأنّ الشيء الواحد في الحقيقة لا يصح أن يتغيّر كما لا يصحّ أن يتغاير. وإنما يصح ذلك في مُجمل الأشياء دون الذّات الواحدة، كما أنها هي التي تُوصف بأنها مختلفة دون الذَّات الواحدة. ومتى قيل في الذَّات الواحدة أنها متغيّرة، فإنما يُراد بذلك أنّه حصل فيها غير ما كان فيها، كما يقال في الأسود إذا طرأ البياض عليه أنه قد تغيَّر، وكما يقال في المياه إنها تغيرت علينا. وذلك مجاز؛ لأنه ذكر الشيء وأراد به ما يحلّه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: قد يقال في الشيء إذا وُجد عن عدمٍ أنه تغيَّر من حيث حلَّ محلّ تغيّر لون الشيء على المنظر. وكل ذلك يستحيل فيه تعالى. وقولنا: إنه مريد بإرادةٍ محدثة لا يقتضي فيه شيئًا منه، فقد بَطُل ما تعلَّقوا به.

وبعد، فإنَّ في مَنْ خالفنا مَنْ يقول إنه تعالى يُدرك الأشياء في الحقيقة عند وجودها، ولا يُوجب ذلك التغيّر عليه، فلا يمتنع مثله في كونه مريدًا بعد أن لم يكن كذلك. على أنّ الدّلالة قد دلَّت، على أنه مدرك بعد ما لم يكن مدركًا، ولا يوجب تغيّره. وذلك يُسقط ما ذكروه، وإنْ لم يوافقونا عليه.

شُبْهة رابعة عشر

[شُبْهة أن وقوع الفعل يرجع إلى صفة راجعة إلى ذاته تعالى]

قالوا: قد بيّنَّا أنَّ الفعل الواقع منه تعالى على بعض الوجوه يدلّ على كونه مريدًا؛ كدلالة الفعل على أنه قادر، والمُحكم على أنه عالِم. وكل صفة فيه عزّ وجلّ اقتضاها الفعل أو اقتضاها ما يقتضيه الفعل، فيجب أن تكون راجعةً إلى ذاته، كما ذكرتموه في كونه عالمًا قادرًا فيجب مثله في كونه مريدًا.

الجواب عن ذلك: أنّا لم نقل بأنه قادرٌ لذاته من حيث دلّ عليه الفعل، وإنما أوجبنا ذلك لدلالة دلّت عليه، وهي أنّ إثباته قادرًا بقدرة مُحْدثة وقديمة مُحالٌ. وقد اختصّ بهذه الصفة على وجه بان بها مِنْ سائر القادرين، فيجب كونه قادرًا لذاته، وكذلك القول في كونه عالمًا وحيًّا. وقد بيّنَّا أن القول في كونه مريدًا بخلاف ذلك؛ لأن كونه مريدًا لنفسه لا يصح لما بيّنّاه، ولا كونه مريدًا بإرادةٍ قديمة، فيجب أن يكون مريدًا بإرادةٍ مُحدثة. والفعل إنما يقتضي اختصاص فاعله بحالٍ يبين بها من غيره. ثم يجب أنْ ننظر في ذلك: فإنْ كان قد استحقّها على وجهٍ يقتضي كونه كذلك للنفس أو لعلّة، حكم به على ما يقتضيه الدّليل. ولذلك جوَّزنا كونه مدركًا لا للنفس، وفَصَلْنا بينه وبين كونه حيًّا في ذلك.

على أنّ هذا القول يوجب كونه سبحانه محبًّا، وراضيًا، ومختارًا لنفسه؛ للعلّة التي لها قالوا إنه مريدٌ لنفسه. على أنَّ الوجه الذي عليه دلّ الفعل على كونه مريدًا، دلّ على كونه مريدًا بإرادةٍ محدثة؛ لأنّ وقوع الخبر خبرًا يقتضي كون فاعله مريدًا له على وجهٍ كان يصح أن لا يريده، ولو كان مريدًا له على

خلاف هذا الوجه لما اقتضى كونه مخبرًا، فقد ثبت بذلك سقوط ما تعلّقوا به.

شُبْهة خامسة عشر

[شُبْهة أن عدم مشيئته في خلق الخلق تُوجِب عدم مشيئته في خلق الإرادة]

قالوا: لو كان تعالى مريدًا بإرادةٍ مُحدثة، لم يصحّ أنْ يقال: لو لم يشأ الله لم يخلُق الخلق؛ لأن الإرادة لو كانت خَلْقًا لوجب لو لم يشأها أن لا يخلقها أيضًا. وذلك واجبٌ في إرادة الإرادة، وفي ذلك إثبات ما لا نهاية له من الإرادات، وإراداتِ الإرادات. وفي بطلان ذلك إيجاب القول بأنه مُريدٌ لنفسه.

الجواب عن ذلك: أنّ القائل إذا قال: لو لم يشأ الله تعالى لم يخلق الخلق، فإنّما يقصد إلى ما لا يخلقه إلّا بإرادةٍ؛ لأنه إذا علم أنّه لا يفعله إلّا ويجب كونه مريدًا، صحَّ أن يعلق نفيه بأنْ لا يشأ خَلْقه. فأمّا الإرادة التي يخلقها، وإنْ لم يُرِدها، فلا يصحّ أنْ يقال فيها لو لم يشأها لم يخلقها. وفي ذلك سقوط ما تعلّق به. ونحن نذكر شبههم السمعية في هذا الباب من بعد، إن شاء الله.

فصل فيما يلزمهم على قولهم بأنه مريد لنفسه من وجوه الفساد

[إثبات أن القول بأنه تعالى مُريدٌ لنفسه يُوجِب تعجيزه]

أحدُ ما يلزمهم على ذلك أنْ لا يَصِفُوه تعالى بالقدرة على أكثر مما قد أراد كونه؛ لأنّ عندهم أنّ إيجاد ما لا يريد إيجاده يستحيل، كما يستحيل إيجاد ما لا يقدر عليه. فإذا كان عندهم أنه مُريدٌ لذاته، فما عَلِم أنه يريد كونه، فهو الذي يصحّ أنْ يُوجده، وما عداه يجب أنْ يستحيل منه إيجاده. وهذا يؤدّي إلى أنْ لا يُوصف بالقدرة على أنْ يخلق أكثر مما فعله ويفعله في كلِّ حال، ويؤدي إلى أن لا يوصف بالقدرة على أن يخلق غير ما خلقه في كل حال، وأنْ يكلّفه

غير من كلّفه، وأن يريد في تكليف المكلّفين تكليفًا آخر. وذلك تصريحٌ بتعجيز الله جلّ وعزّ.

ومتى قالوا: يُوصف بالقدرة على أكثر من ذلك، لم يَخْلُ قولهم فيه من وجهين: إمّا أن يخلقه وهو غير مريد له، وفي ذلك إبطال أصلهم في كونه مريدًا؛ لأنّهم يوجبون كونه مريدًا لانتفاء السَّهو عنه. وما جرى هذا المجرى من العِلل؛ فمتى جوّزوا أن يحدث ما لا يريده، فقد هدموا هذا الأصل.

وإنْ قالوا: إذا أحدث ذلك فلا بدّ من أن يريده: لم يَخْلُ قولهم فيه أيضًا من وجهين: إمّا أن يقولوا إنه يريد ذلك بإرادةٍ محدثة، وفي ذلك إبطال أصلهم، وإسقاط اعتلالهم، وإيجاب كونه مريدًا لكلّ أفعاله بإرادةٍ محدثة على ما نقوله، أو يقولوا: إنه يريده لنفسه لأنّا قدرنا الكلام على أنه فعلُ ما لا يريده لنفسه، كيف كان حاله فيه. ولا يصح أنْ يقال إنه يريد لنفسه لأشياء مخصوصة، ويصح أن يريد لنفسه أكثر منها؛ لأنّ صفة النفس لا يجوز أن تتغيّر فيدخل فيها ما لم يكن داخلًا، كما لا يصح أن يحصل في الثاني عالمًا لنفسه بأشياء لم يكن يعلمها من قبل، ولا قادرًا لنفسه على ما لم يكن قادرًا عليه فيما لم يزل. وذلك يبيِّن صحة ما ألزمناهم من القول بتعجيز الله سبحانه، وأنه لا يُوصف بالقدرة على أكثر مما علم أنه يفعله، سيّما ومِنْ قولهم إنه تعالى يريد الأشياء على حسب ما يعلمها، فما عَلِم كونه يريد كونه، وما علم أنّه لا يكون يريد أن لا يكون، فيجب أنْ يستحيل أن يريد غير ما علم أنه يريد كونه. وإذا استحال وقوع ذلك، واستحال وقوع ما لا يريده من جهته، فيجب أنْ لا يصحّ أن يفعل أكثر مما عَلِم أن يفعله على ما ألزمناهم.

فإنْ قالوا: إنه لو فعل أكثر مما علم أنه يريد كونه لكان يكون مريدًا له لنفسه، وإنْ كان الآن غير مريد له.

قيل لهم: إنّ البدل لا يصحّ على صفات الله الذاتية كما لا يصحّ على ما وُجِد وتقضى. ونحن نبيِّن ذلك في الكلام في البدل، وذلك يسقط ما عوّلوا عليه.

[شُبْهة القدرة والفعل]

فإنْ قالوا: ما ألزمتموناه يرجع عليكم في العلم بأنْ يقال لكم: أيُوصف بالقدرة على أن يفعل تعالى أكثر مما علم أنه يفعله أم لا؟ فإنْ لم يَصِفُوه بذلك لزمكم من التعجيز ما ألزمتمونا. وإنْ وصفتموه بالقدرة عليه، فخبّرونا لو فعل ما عَلِم أنه لا يفعله، أكان يكون عالمًا بأنه فاعل له أو غير عالم؟

فإنْ قلتم: يكون غير عالمٍ به، أبْطَلْتم القول بأنه عالمٌ لنفسه، وأنّه لا يفعل شيئًا، إلّا وهو عالمٍ به.

وإن قلتم: كان يكون عالمًا به.

قيل لكم: أفكان يعلمه بعلمٍ مُحْدث أو لنفسه؟

فإن قلتم: بِعِلْم محدث، لزمكم كونه عالمًا بعلم محدث.

وإنْ قلتم: لنفسه، قيل لكم: كيف يعلم لنفسه ما لم يكن عالمًا به.

وإنْ جوَّزتُم القول في كونه عالمًا، دخلتم فيما أنكرتموه علينا.

قيل له: إنّ الذي ألزمناكم زائلٌ عنّا فيما توهّمتموه، وذلك أنّا نَصِفَه سبحانه بالقدرة على أكثر مما علم كونه؛ لأنّه إنما يصح أن يفعل الأفعال لكونه قادرًا عليها، وقد ثبت أنه قادرٌ على ما لا نهاية له. وإنّما نقول إنه تعالى يفعل ما علم أنه يفعله؛ لأنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّا نجعل لكونه عالمًا تأثيرًا في صحة ما نفعله، كما لا نجعل لكونه عالمًا بما يفعله تأثيرًا في صحّة فعلنا له، وكما لا نجعل لعلمنا بأنه يفعل الفعل تأثيرًا في صحة فعله له.

[شُبْهة العلم والفعل]

ولا فَصْل بين مَنْ جعل العلّة في صحة وقوع الفعل كون العالم عالمًا بوقوعه، وبين مَنْ جعل وقوع المعلوم علّةً في كون العالم عالمًا به، أو في كون العلم عِلْمًا به. فإذا صحَّ أنَّ العلم بكون الشيء لا يُؤثّر في صحة وجوده،

فالعلم بأنّه لا يفعل لا يمنع من صحة وجوده، ووجب القضاءُ بأنَّ العلم لا مدخل له في هذا الباب أصلًا. وإذا صحّ ذلك صحَّ القول بأنه يقدر على أن يفعل أكثر مما علم أنه يفعله. وليس كذلك حالهم لأنّهم يقولون إنّ الإرادة موجبة، ولذلك قالوا: إنّ إرادته لو لم تنفذ لكان ذلك أمارة العجز، ويقولون: إنَّ مِنْ أمارة القدرة والاستيلاء وقوع مراده على ما أراده. فإذا صحَّ ذلك، لزمهم ما ألزمناهم، وزال عنّا ذلك في العلم.

وأمّا قولهم: لو فعل ما علم أنه لا يفعله كيف كان يكون حاله، فمن جوابنا أنه كان يكون موجودًا مفعولًا. ويستحيل أن يُقال: إنّه كان لا يكون عالمًا به، أو كان يصير عالمًا به، أو كان حاله في كونه عالمًا بأنه لا يقع كما كان؛ لأنّ كل ذلك يؤثّر فيما علمنا صحته من كونه عالمًا لنفسه.

فالإجابة عن السؤال أنه لا يصح، لما في ذلك من إبطال ما عَلِمْناه، كما نقوله في سؤال مَنْ يسأل، فيقول: لو فعل ما يقدر عليه من الظلم أكان يدلّ على جهله وحاجته، أو لا يدلّ على ذلك. وإنما صحّ لنا ذلك لأنّ الكلام قد يصح ويفسد، وما دلّ الدليل عليه لا يصح ذلك فيه. فإذا ثبت ذلك، وثبت بذلك أنه عالمٌ لنفسه، فالواجب أن لا يُجاب عن السؤال بما يقدح في ذلك، ولم يثبت للقوم أنه مريدٌ لنفسه، فلا يصح أن يمتنعوا بما ألزمناهم كامتناعنا؛ ولأنّ مِنْ قولهم إنّ الإرادة مُوجبة على ما ذكرناه، فحالهم في ذلك تفارق ما نقوله في كونه عالمًا لنفسه. وكل ذلك يبيِّن لزوم السؤال لهم، وسقوطه عنّا.

وإنِ التزموا القول بأنّه لا يُوصف بالقدرة على أن يفعل أكثر مما علم أنه يريده ويفعله، وبهذا مع ما فيه من مخالفة الإجماع، والخروج عن الكتاب والسنّة، باطلٌ بدلالة العقل؛ لأنّ من حقِّ القادر أنْ لا تتناهى مقدوراته، إلّا إذا كان قادرًا بقدرة، وإنما يختصّ بقَدْرٍ من المقدورات إذا كان قادرًا بقدرة؛ لأنّ من حقِّ مقدورها أن ينحصر، فكيف يقال إنه يقدر على ما علم أنه يريد فعله؟

على أنّ القول بذلك يقتضي الخروج مما يعلم من دين المسلين باضطرار، لأنّهم لا يختلفون في أنه قادرٌ على أضعاف ما يفعله في كلٍّ حال. على أنَّ الواحد منّا إذا صحَّ كونه قادرًا على ما لا يُريده، فالقديم سبحانه بذلك أوْلى. على أنّ القادر يقدر على الضدَّيْن، ولا يجوز أن يريدهما جميعًا؛ لأنّ الإرادة إنما تتناول ما تُحدثه دون الآخر الذي لا بدّ من أن ينصرف عنه.

[شُبْهة أن علمه تعالى يؤثِّر في فِعْله]

وأحد ما يلزمهم على ذلك القول بأنه عزّ وجلّ لا يصح كونه مختارًا للفعل؛ لأنه إذا كان لا يصح أن يفعل إلّا ما أراده، وكونه مريدًا للشيء يُوجب كونه، فيجب أن يكون في حكم المدخل في الفعل لكونه مريدًا، وأنْ لا يصحّ ينفكّ من ذلك ولا مِنْ كونه مريدًا. وهذا يوجب أن تكون سبيله فيما يفعله سبيله في كونه مريدًا؛ لأنّ إيجاده لما يفعله كالتابع لكونه مريدًا في الوجوب.

ونحن وإنْ قلنا إنه متى أراد الشيء، فلا بدّ من أن يقع، فقد يصحّ عندنا أنْ لا يريد ولا يفعل أصلًا، فلا يلزمنا ما ألزمناهم. وما نقوله من أن المسبّب يجب وجوده بوجود السّبب، لا يجري مجرى ما ألزمناهم؛ لأنه يجوز أنْ لا يختار السبب أصلًا، ولا يفعل المسبّب، وكل ذلك لا يتأتّى لهم.

وما يقولونه من أنّ ما علم تعالى كونه، فلا بدّ من أن يكون، لا يجري مجرى ما ألزمناهم؛ لأنّ العلم لا يؤثر عندنا فيما يفعله تعالى، وإنما يتعلق به على ما هو عليه، فإذا صحّ ذلك ثبت لزوم ما ألزمناهم.

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي رحمه الله القول بأنه يستحيل منه سبحانه أن يقدِّم ما يقدر عليه أو يؤخّره عن الوقت الذي أراد إيجاده؛ لأنّه إذا كان مريدًا لنفسه إيجاده في تلك الحال، وما يريد إيجاده يجب وجوده على الوجه الذي أراده في الوقت الذي أراده، فيجب أن يستحيل منه تقديمه وتأخيره عن وقته. وهذا يوجب كونه في حكم المحمول على الفعل. ولا يصح لهم أن يقولوا إنه

يصح فيه التقديم والتأخير، لكنه لو قدَّمه، لكان لا يكون مريدًا لنفسه أن يُوجده الآن، وكان يكون مريدًا لوجوده في الوقت الذي قدَّمه؛ لأنّ ذلك يوجب جواز البدل على صفات ذاته. ولو صحَّ ذلك لصحَّ عدمه بدلًا من وجوده، ونفيه بدلًا من إثباته؛ وسقوط ذلك ظاهرٌ.

[في إثبات أن ما له يصير الفعل واقعًا على وجه دون آخر هو كونه مُريدًا بإرادة محدثة]

وأحد ما يلزمهم أنْ لا يكون تعالى مُخْبِرًا ولا مُخاطِبًا، ولا مُوجِدًا لسائر أفعاله على وجهٍ دون وجه؛ لأنه لا شيء من هذه الأفعال إلّا وقد كان يجوز وقوعه على خلاف الوجه الذي يقع عليه، لو كان إنّما يحصل على الوجه الذي حصل عليه لكونه مريدًا لنفسه، لاستحال حصوله على خلاف ذلك الوجه كما يستحيل كونه مريدًا له على خلافه. فإذا بَطُل ذلك عُلِم أنّ ما له يصير ذلك الفعل واقعًا على أحد الوجهين هو كونه مريدًا بإرادةٍ مُحدثة، وكان يصح أن يحدث سواها، فيوقع الفعل على خلاف ذلك الوجه.

[في بيان أنه قادر على إيجاد أكثر مما أوجده من الأخبار والأوامر]

وأحد ما يلزمهم أنه كان يجب أن لا يصح أن يُخْبِر عن غير ما أَخْبَر عنه، ولا أن يأمر بغير ما أمر به؛ لأنّ حاله في كونه مريدًا إذا استحال أن يتغيّر، فكذلك القول في كونه مخبرًا وآمرًا؛ وهذا بخلاف دين المسلمين. فيجب بطلان ما أدّى إليه هذا. والعقل قد دلّ على أنّه قادرٌ على إيجاد أكثر مما أوجده من الأخبار والأوامر.

[بيان أن قولهم مريدُ لنفسه يُلزِم عدم قدرته تعالى على الشيء وحده]

وأحد ما يلزمهم على ذلك أنْ لا يصحّ أن يكره نفس ما أراده، وسيريده، على الوجه الذي يريده على البدل. ومن حقّ القادر أن يكره نفس ما يريده، كما يقدر على الشيء وضدِّه. ومتى وصفوه بأنه مريد لنفسه أدّى إلى استحالة ما قلناه عليه، وذلك نقص. وليس صحة كونه جاهلًا بدلًا من كونه عالمًا من هذا بسبيل؛ لأنّ من صفة الاقتدار أن يصح من القادر أن يريد الشيء وضدّه،

ويصح أن يريد الشيء ويكرهه، وصحة ذلك فيه تقتضي كونه قادرًا، وإنْ كان وقوع بعض ذلك يقتضي النقص، كما نقوله في الأفعال التي نقدر عليها، وإنْ كان فيها ما لو وقع لكان نقصًا.

وكون الجاهل جاهلًا، والعالم عالمًا، لا يتعلق بالاقتدار، ولا يجب ذلك على ما قدَّمناه. ويبيِّن ذلك أنّ من حقِّ القادر المُخَلَّى بينه وبين الفعل أن يصح أن يتصرّف عن إرادة الشيء، كما يصحّ أن يقدر عليه، وحال الإرادة في ذلك حال المراد الذي يصح منه الإقدام عليه والانصراف عنه، وكونه مريدًا لنفسه يحيل ذلك، فيجب القول بفساده.

[بيان أن قولهم مريدُ لنفسه يلزم عدم حقيقة اختيار المكلف]

وأحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصحّ أن يفعل المكلّف أكثر مما عَلِم الله سبحانه أنه يفعله؛ لأنّ في تجويز ذلك إيجابَ كونه تعالى مُثيبًا بأكثر مما أراد أن يفعله من الثواب. وهذا لا يصح مع كونه مريدًا لنفسه على ما بيّنّاه، فيجب القول بفساد ما أدَّى إليه.

فإنْ قالوا: إنّا كذلك نقول؛ لأنّ القدرة عندنا مع الفعل، وهي مُوجبةٌ له، فلا يصح أن يفعل المكلّف أكثر مما يقدر عليه سبحانه، وهو الذي علم الله أنه سيفعله.

قيل له: فيجب أن لا يصفوا القديم تعالى بأنّه قادرٌ على أن يقدره على أكثر من ذلك؛ لأنّ القول بذلك يؤدّي إلى ما قدَّمناه، فإنِ ارتكب ذلك تُرِك قوله؛ لأنّ مِنْ قولهم إنه تعالى قادرٌ على أن يقدره على فعل الإيمان، وإنْ كان كافرًا، وعلى فعل الطاعة، وإنْ كان عاصيًا، وخالف أيضًا ما عليه المُبْتَلُون، وإنْ وصفه بذلك لَزِمَهُ ما قدَّمناه.

على أنَّ كون المريد مريدًا للشيء على وجه، لا يصحّ أن ينفك منه في أنه نقصٌ لكونه مقدّمًا على الفعل على وجهٍ لا يمكنه أن ينفكّ منه، وكونه مريدًا لنفسه يوجب ذلك.

وبَعْد، فإنَّ المريد إذا كان هذه حاله جاز أن يختار خلاف ما أراده، كما نقوله في أحدنا إذا اضطرّه الله تعالى إلى إرادة ما يضرّه، وذلك يوجب كونه مريدًا للشيء، وإنْ كان فاعلًا لضدِّه، وذلك نقص.

وقولهم: بأنه سبحانه مريدٌ لنفسه قد اقتضاه، فيجب فساده.

[بيان أن قولهم مريدٌ لنفسه يُوجِب كونه مُريدًا للقبائح]

على أنَّ كونه مريدًا لنفسه يوجب كونه مريدًا للقبائح على الوجوه التي يَقْبُح أنْ يُراد عليها، وذلك في النّقص أدخل من كونه جاهلًا، فيجب فساد ما أدّى إليه، ويجب على قولهم أن يكون مريدًا للشيء قبل أن يفعله، وذلك نقصٌ في مَنْ لا تجوز عليه المشقّة في الفعل، وتعجّل المسرَّة والنسيان، فيجب بطلان ما أدّى إليه.

[بيان ما يلزم من وجوه الفساد كونه تعالى مُريدًا لنفسه]

على أنّ كون المريد مريدًا لما ينهى عنه ويسخطه نقص. وقولهم: إنّه مريدٌ لنفسه يُوجِبُه، فيجب بطلانه.

على أنَّ كونه عزّ وجلّ مريدًا لنفسه يوجب أن لا يصح أن يُثيب أفعاله حسنة؛ لأنّه لا يمكن أن يقال إنه سبحانه يوقعها على وجهٍ يَحْسُن، ولا يُوقعها على وجهٍ يَقْبُح؛ لأنّ كونه مريدًا لنفسه يوجب أن لا يصحّ أنْ يُوقعها إلّا على الوجه الذي يقتضيه ما هو عليه في ذاته. وهذا يؤدّي إلى أن لا يوثق بحُسْن أفعاله، وصدق قوله، وكونه آمرًا لحَسَن وناهيًا عن قبيح، ولا يُوثَق بوعده ووعيده، وأنْ لا يؤمن أنه يبعث الأنبياء للضّلالة، وأظهر المعجزات على الكذّابين من المضلِّين، وأنه قبَّح الحسن، وحسَّن القبيح؛ لأنّ كونه مريدًا لنفسه أوجب ذلك، وأنْ لا يصح أن تقع أفعاله إلّا على هذا الوجه. وفي هذا هدم الشريعة؛ لأن مدارها على الكتاب والسنّة.

وقد عَلِمْتَ أنّ هذا القول لا يمكن أن يُوثق بهما، وفيه إبطال أدلّة العقل أيضًا؛ لأنه يجب أن لا يأمنوا أنه تعالى أراد إيجادها على وجه لا يدلّ، أو على وجهٍ يدل، على خلاف ما يجب أن تدلّ عليه، وأراد كون الجهل علمًا، فلا

يوثق بدليلٍ ولا علم، سيّما على قولهم: إنّ الأشياء إنما تحصل على ما هي عليه، لكونه تعالى مريدًا لها.

على أنّ كون المريد منّا مريدًا للضدَّيْن من فعله نقص. وقد بيّنَّا أنه يلزمهم القول بذلك متى قالوا إنه مريدٌ لنفسه. وقد بيّنَّا من قبل ما يلزمهم على ذلك من وجوه الفساد، واعتمدنا عليه دليلًا في المسألة. وكل ذلك مما يُمكن أن يلزموا إيَّاه على قولهم، فلا وجه لإعادته.

وسنبيِّن من بعد ما يلزمهم على قولهم بأنّه مُريدٌ لكلّ شيءٍ من وجوه الفساد.

فصل فيما يجوز أن يريده القديم تعالى من فعله وفعل غيره وما لا يريده وما يتّصل بذلك

[في إثبات أن الله تعالى يريد جميع أفعاله ما خلا الإرادة]

اعلم أنَّ جميع ما يفعله تعالى يجب كونه مريدًا له، إلّا الإرادة، فإنه لا يريدها. وليس في أفعاله تعالى شيءٌ يريده عندنا قبل حدوثه إلّا المسبّبات، فإنَّ شيخنا أبا هاشم جوَّز أن يريدها سبحانه في حال المسبِّب، وجوَّز أن يريدها قبل حال المسبّب، وذكر ذلك في الجامع[1]، وقال في النقض على عبَّاد[1] أنه يريدها في حال السبب، وهو الأَوْلى؛ لأنّ المسبّب يجب وجوده بوجود سببه، فالإرادة إذا قارنت سببه كأنها مقارنة له؛ ولأنّ تلك الحال هي حال تعلّق المسبّب به، وإذا انقضى السبب يصير في حكم فعل غيره، فلا يكون بإرادته اعتبار.

وما يريد من ذلك على قسمين: منه ما يريد إحداثه فقط، ومنه ما يريد إحداثه ويريد إيقاعه على وجوهٍ مخصوصة. وما هذه حاله عند أبي عليّ يجب أن يريد إحداثها ويريد إيقاعها على الوجه الذي تقع عليه إمّا بإرادةٍ أو بإرادتَيْن.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وعند شيخنا أبي هاشم إرادة إحداثه على وجهٍ تُغْني عن إرادة إحداثه، كما قالاه في الخبر والأمر.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: متى كان غرض الواحد منجا المسبِّب، وليس له سبب مخصوص، فقد يصحّ أن لا يريد السّبب. وهذا لا يتأتّى في أفعاله عزّ وجلّ؛ لأنّه لا بدّ من أن يكون له في فعل السبب غرض، وإلّا لم يكن ليفعله ويفعل مثل المسبّب. فقد صحَّ إذن أنه تعالى يريد جميع أفعاله ما خلا الإرادة. وعلى ما قاله شيخانا رحمهما الله من أنه تعالى لا يجوز أن يُحدث شيئًا من الأجسام والأعراض إلّا ويريد الاستدلال بها والاعتبار، لا يجب أن يكون مريدًا لجميعها بإرادةٍ سوى إرادة إحداثها؛ لأنّ إرادة الاستدلال تتعلّق بفعل غيره لا بالمستدلّ به، فليس لأحدٍ أن يعترض بذلك على ما قدَّمناه.

[في إثبات أنه تعالى لا يكره شيئًا من أفعاله ألبَتّة]

ولا يكره عزّ وجلّ عندنا شيئًا من أفعاله ألبتّة؛ لأنه لا فائدة في كراهته لها، لأنّ أحدنا إنما يحْسُن منه أن يكره بعض أفعاله لتجري الكراهة مجرى الصوارف عن فعله، أو ليكون لطفًا ومصلحةً، أو ليكون توطينًا للنفس على أن لا يفعل المكروه، أو لنفع يحصل له فيها. وكلّ ذلك لا يتأتّى فيه سبحانه، فلذلك لا يكره شيئًا من أفعاله ألبتّة.

[في أنه تعالى يريد من أفعالنا العبادات ويكره المعاصي]

فأمّا أفعال عباده، فإنَّما يريد من جميعها العبادات، كالواجبات والنوافل. فأمّا المُباح والمعاصي، فإنه لا يجوز أن يريدها، ويكره عندنا المعاصي كلّها.

فأمّا ما يقع من غير المكلّفين، فلا يريد شيئًا منها، ولا يكرهها؛ لأنّه وإنْ وقع منهم القبائح، فكراهتها لا فائدة فيه. ولو علم تعالى أنه متى أعلم عباده أنه يَكْره القبائح من البهائم صَلِحُوا عنده، لحسن منه لما فيه من اللّطف، كما تَحْسُن سائر الألطاف. وكلّ ما يريده من المكلّف، فإنّما يُريده قبل وقت الفعل، كما يأمر قبل وقته. وكذلك القول في الكراهة والنّهي.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم أنه تعالى لو كَرِه فِعْل غيرِهِ في حال وجوده إذا كان قبيحًا لم يمتنع أن يَحْسُن ذلك، إذا كان داعيه له إلى أن لا يفعل أمثال ذلك القبيح، وقال: لا يَحْسُن منه تعالى أن يريد فعل غيره في حاله.

[مقالة لأبي عبد الله]

وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: لا فَرْقَ بين الأمرين في أنه قد يَحْسُن منه إذا عَلِم أنّ فيه لطفًا.

[في أن ما يريده تعالى يحبه وما لا يريده يكرهه]

وقد بيّنّا من قَبْل أنّ المحبة والرّضا والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبّه، ويرضاه، ويختاره لنا، ويشاؤه. وما لا (يريده) ثَبُت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه؛ فهذه جملة ما نذهب إليه.

وقد بيّنّا من قبل ما تقوله المُجَبِّرة في هذا الباب، وأنّهم يقولون إن جميع الكائنات يريدها سبحانه، وجميع ما لا يكون يكرهه، وأنّهم يقولون في القبائح إنّها مُرادة له، كما يقولون في المُحسّنات، وإنْ كان فيهم مَنْ لا يطلق ذلك في القبيح ويقول: إنه تعالى يريد كونه قبيحًا فاسدًا متناقضًا، ولا يُطلق القول فيه. وفيهم مَنْ يقول: إنه يريد خَلْق الكفر، ولا يريد كون الكافر كافرًا، ولا اكتسابه إيّاه. ونحن نأتي من بَعْد على إفساد قولهم، ونَدلّ على صحةِ ما نذهب إليه في ذلك.

فصل في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغّب فيه من العبادات وأنه لا يريد شيئًا من القبائح بل يكرهها

(١) دليل

[دليل في إثبات كونه تعالى مُريدًا للواجب وكارِهًا للقبيح]

اعلم أنّ الذي يدلّ على ذلك أنه سبحانه لا يجوز أن يجعل المكلّف على الصفة التي يجب معها أن يكلّفه مع قدرته على أن يجعله على خلافه، إلّا وقد

أراد منه فعل ما يؤدّيه إلى الثواب، ليكون معرضًا له لمنزلة عالية. وكما يجب أن يريد منه ذلك، فلا بدّ من أن يكره منه ما زجره عن فعله، وما يؤدّيه إلى العقاب؛ فهذه دلالة عقلية على صحّة ما قدَّمناه.

فإنْ قيل: ولم قلتم إنَّ جَعْلَه المكلّف على الصفة التي معها يجب تكليفه، يقتضي أنّه قد أراد منه العبادات، وكره منه المعاصي؟

قيل له: إنه إذا شهَّى إليه القبح، وأكمل عقله، ومكَّنه منه، وخلّى بينه وبينه، ولم يُغْنِه بالحسن عن القبيح، أو يُلْجِئه إلى أنْ لا يفعله مع قدرته على أن يُغْنيه بالحسن عن القبيح أو يُلْجئه إلى أنْ لا يفعله، أو لا يكمل عقله، فيجب أن يكون إنَّما جعله كذلك ليعرضه للثواب بتحمّل ما يَشِقُّ عليه من فعل الواجب الذي نفَّر نفسه عنه، واجتناب القبائح التي شَهَّاها إليه، وإلّا كان يجب أن يكون مغريًا له بالقبيح. وقد بيّنَّا أنه سبحانه حكيم لا يجوز أن يغري بالقبائح، فما يقتضي كونه غير مْغْرٍ بها يجب إثباته، وهو كونه مريدًا للواجب وكارهًا للقبيح.

وإنما قلنا: لو لم يُرِدْ منه فعل ما كلّفه لكان مغريًا؛ لأنه لا يمكن أنْ يُقال إنه خلق فيه الشّهوة والنفور لا لغرض؛ لأنّ ذلك يوجب كونه عابثًا في خلقهما، وذلك لا يصحّ، فلم يبقَ إلّا أنه خلقهما لغرض، وليس هناك غرضٌ إلا الإغراء بفعل ما شهَّاه إليه، أو تعريضه بذلك للثواب، وذلك لا يكون إلّا بأنْ يريدَ منه اجتناب القبائح والإقدام على الواجب.

ولا يلزم على ذلك أن يكون مُغْريًا بخلق شهوة القبيح في البهيمة؛ لأنّ هناك وجهًا يَحْسُن لأجله خلقُ الشهوة فيها، وهو أنه كلّفنا منعها من القبيح لتكون إلى الامتناع من فعله أقرب؛ أو لأنه علم أنَّ شهوتها للإضرار بنا تُوجي التوقّي منها، وفي التوقّي منها صلاحٌ لنا في الدِّين، لنكون أقرب إلى أن نتوقّى المعاصي حذر النار. وإذا حصل في ذلك هذه الفائدة، حَسُنَ أن نفعله؛ وذلك لا يصح فيما يخلقه فينا من الشهوة، فلم لم يُرِد التعرض للثواب لوجب كونه مغريًا بفعله لا مُحالة. ولا يصح أن يكون مُعَرِّضًا إلا بأن

يريد فعل ما نَصِلُ به إليه، يَكره فعل ما نصل به إلى حرمانه واستحقاق العقاب. وهذه الطريقة نستقصيها عند الكلام في أنه تعالى قد كلّف وعرَّض للثواب.

وما أوردناه الآن كافٍ في الدّلالة على أنّه سبحانه يجب أن يكون مريدًا للطاعات كلّها، وكارهًا للمعاصي.

(٢) دليـل

[دليل في إثبات أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده]

ومما يدلّ على أنّ إرادةَ القبيح قبيحةٌ، وقد دلَلْنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح، فيجب القطع على أنّه عزّ وجلّ لا يريد القبائح. وإذا ثبت ذلك، ثبت كونه مريدًا للواجبات.

فإنْ قيل: ولِمَ قلتم إنّ إرادة القبيح قبيحة؟

قيل له: لأنّ الواحد منّا متى علم كونها إرادةً لقبيح، عَلِم قُبْحها، مع زوال اللَّبْس، كما إذا عَلِم الظلم ظلمًا عَلِم قُبْحه مع زوال اللَّبْس، فيجب أن يكون المقتضى لقُبْحِها كونها إرادة القبيح على ما ذكرناه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا صحَّ كون اعتقاد القبيح حسنًا، وكذلك القدرة عليه، والشّهوة له، فهلّا جاز أن تكون إرادة القبيح حسنة، وإنْ تعلَّقت بالقبيح؟

قيل له: إنَّا لم نَقُل إنّها قبيحة لتعلّقها بالقبيح حتى يلزم ما ذكرته، وإنما قلنا إنها إذا كانت إرادةً لقبيحٍ، وعُلِمَ ذلك من حالها، عُلِمَ قُبْحها، واستحقاق ذمّ فاعلها؛ فوجب أن يكونَ تعلّقها بالقبيح في أنه يوجب قبحها؛ ككون الكذب كذبًا، والظلم ظلمًا، ولم نجد اعتقاد القبيح، وشهوته، والقدرة عليه، بهذه الصفة، فلا يجب حمل بعض ذلك على بعض.وفي ذلك سقوط هذا السؤال.

على أنَّا كما نعلم قبح إرادة الظلم، فقد نعلم حُسْن العلم بالظلم، وكما نعلم أنّ ذلك نقص، فقد نعلم أنّ هذا مدح، فكيف يُقاس أحدهما على الآخر؟

ولا يعترض ما قلناه قولهم إنها لا تقبح من الله تعالى، وإنْ قَبُحَت منّا؛ لأنّا لم نَدَّعِ أنَّ عِلْمهم بقبحها على كلِّ وجهٍ ضرورة، وإنَّما ادَّعينا ذلك في الشاهد. فإذا صحَّ ما ادَّعَيْناه، وثبت أن المقتضي لقُبْحها هو كونها إرادة للقبيح، دون حال الفاعل من كونه مربوبًا مُحدثًا منهيًا، ودون سائر أوصافها، فيجب أن نقضي بقبح ذلك من كلِّ فاعل، على ما بيَّنّاه من قبل.

وقد دلَلْنا من قبل على أنَّ القبيح إنما يَقْبُح لوجهٍ يقع عليه، لا لأمرٍ يرجع إلى فاعله، وبيَّنّا أنَّ ذلك الوجه يجب كونه معقولًا، ولا وجه يعقل في قبح إرادة القبيح سوى كونها إرادةً للقبيح، فيجب القضاء بقُبْحها، وأنه تعالى مع حكمته لا يجوز أن يفعلها. وهذا هو الذي يقوله شيوخنا: إنّ مريد السَّفه سفيهٌ، فإذا تعالى عن السَّفه ـ سبحانه ـ فيجب أنْ لا يريد القبيح. وقد بيّنَّا من قَبْلُ أنّه لو لم يكن مريدًا بإرادةٍ مُحْدثة لوجب أن يكون مريدًا للمقبّحات، لما في ذلك من إثباته على صفة نقص. وبيَّنّا أن صفةَ النقص إنما تكون نقصًا لأمرٍ يرجع إليها، لا من حيث كان مستحقّة لعلّة أو لا لعلّة. ودلَلْنا على ذلك بكون الجاهل جاهلًا وبغَيْره، وهذا يبيِّنُ صحة ما قدَّمناه، لو لم يثبت أنّه مُريد بإرادةٍ محدثة، فكيف وقد ثبت ذلك بما قدَّمناه. على أنّه إذا صحَّ أنّ الأمر بالقبيح يَقْبُح، وكان الذي له قَبُح كونه أمرًا بالقبيح، والمصحّح لكونه كذلك هي الإرادة، فيجب أنْ تكون قبيحةً لتعلّقها بالقبيح؛ لأنّ غيرها إذا كان يَقْبُح من حيث تعلّق بالقبيح لأجلها، فهي إذا تعلّقت بالقبيح لنفسها أوْلى بأن تكون قبيحةً.

ولا يلزم على ذلك ما نقوله من أنّ الفعل القبيح يستحقّ به الذمّ لكون فاعله عالـمًا، ولا يستحقّ الذم على كونه عالـمًا، وإنْ كان هو المصحّح لاستحقاق الذمّ على القبيح؛ وذلك لأنّ كونه عالـمًا منفصل من فعل القبيح،

فيجب أن يتعلّق الذمّ به، وإنْ كان من شرطه تقدّم كونه عالمًا، أو ممكنًا في العلم به، ليصح أن يحترز من فعله.

وليس كذلك حال الإرادة؛ لأنّ الأمر بها يصير أمرًا، ولا ينفصل أحدهما من الآخر، فإذا وجب كونه أمرًا لتعلّقه بالقبيح لمكان الإرادة، فهي نفسها بأن تقبح أوْلى. فإذا صحّ بهذه الدّلالة أيضًا أنّ إرادة القبيح قبيحة، فيجب أن لا يصحّ منه سبحانه أن يريد القبائح؛ لأنه قد ثبت بما قدَّمنا أنه حكيمٌ لا يختار فِعْل القبيح.

على أنّ إرادة القبيح إذا خلت من نفعٍ، ودفعِ ضرر، عُلِم قُبْحها ضرورةً، فلا يخلو من أن يكون وجهُ قُبْحها تعرِّيها من نفعٍ ودفع ضرر، أو كونها إرادةً للقبيح.

ولا يجوز أن يكون وجه قُبْحها ما ذكرناه أوّلًا؛ لأنّ ذلك يوجب أنّ إرادة الحسن أيضًا لا تَحْسُن إذا خلت من ذلك أو ما يجري مجراه من تعلّقها بما فيه نفع. وإذا ثبت أنّ إرادة الحسن لا تُشاركها إرادة القبيح، وإن استويا في النّفع، أو دفع الضّرر، أو ما يجري مجراه خصوصًا إذا تعلّقا بفعل الغير، فيجب أن يكون وجه قُبْحها كونها إرادة للقبيح؛ وذلك يصحّح القول بأنه تعالى لا يختار فعلها، لكونها قبيحة.

(٣) دليـل

[دليل في إثبات كونه تعالى يأمر بالعبادات وينهى عن المعاصي]

ومما يدلّ على أنه تعالى يريد العبادات، ويكره القبائح، أنه عزّ وجلّ قد ثبت كونه آمرًا بالعبادات، ومُرَغِّبًا في فعلها. وقد دلَلْنا من قَبْل على أنَّ الأمر لا يكون أمرًا لصورته ولا لسائر أحواله، وإنّما يكون أمرًا لإرادة الآمر من المأمور ما أمره به، ولذلك يُساويه في الصّيغة، وسائر الأحوال، ما ليس بأمر؛ نحو قوله: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ [الإسرَاء: الآية ٦٤]. وقد بيّنا من قَبْلُ أنْ لا يكون أمرًا لإرادةِ إحداثه، ولا لإرادةِ

كونه خطابًا لمن هو خطابٌ له، ولا لعلم العالم به ولا لمتعلِّقه؛ فيجب أن يكون إنما صار أمرًا لإرادةِ المأمور به. وقد بينًا ذلك بالشاهد؛ لأنّ الواحد منّا لا يأمر بالشيء إلّا ويُريده، ومتى لم يُرِدْهُ لم يكن القول الواقع من جهته أمرًا. وبيَّنّا ذلك بالسؤال، لأنه لا يكون سؤالًا إلّا إذا أراد السائل من المسؤول فِعْل ما سأله. والأمر معناه معنى السؤال، وإنما يختلفان في الرّتبة، فيجب أنْ لا يكون أمرًا إلا بإرادةِ المأمور به.

وكلّ ذلك يبيّن أنه سبحانه يريد من العباد كل ما أمرهم به، فَعَلُوه أو لم يفعلوه، وأنه يريد مِنَ الكبار فِعْل الإيمان الذي أمَرَهم به، وإنْ لم يَفْعلوه، لسُوء اختيارهم. وبيّنّا من قَبْلُ أنّه لا يمكن أنْ يقال إن الأمر أمرٌ لا لعلَّة، وأنْ ما يكون أمرًا يستحيل كونه غير أمر، فلا طائل في إعادته.

والقول في النهي ودلالته على أنّ الناهي كارهٌ للنهي عنه؛ كالقول في الأمر، والطريقة فيهما واحدة. والشاهد يبيّن من حالِ النّهي مثل ما يبيّنه من حال الأمر في جميع ما قدَّمناه.

وكذلك القول في التّهديد أنه يدلّ على كراهة المتهدّد للفعل الذي تهدّده فيه، فإذا صحّ أنه تعالى قد نهى كل مكلّف عن القبيح، فيجب كونه كارهًا لها، كان ممن يُقْدِم على القبيح أو ممَّن المعلوم مِنْ حاله أنه لا يُقْدِم عليه. وهذا يبيّن أنه تعالى مريدٌ للعبادات، كارهٌ للقبائح.

ولا يلزم على ما قلناه أن يريد المباحات، لأن ما ورد في الكتاب من صيغة الأمر بها ليس بأمرٍ في الحقيقة، وإنّما هو إرشاد وإباحة، وذلك يقتضي إرادة الشيء لا محالة كما يقتضيه الأمر. فقد صحّ أنه تعالى مُريدٌ للعبادات وكارهٌ للقبائح، وأنّ ما يريده إنما يريد كونه؛ وكذلك ما يكرهه.

فلا يصحّ أن يقال إنه وإنْ كره القبيح، فإنَّما يكره أنْ لا يكون أو يكره كونه حسنًا؛ لأنّا قد بيّنَّا فساد ذلك، فيجب أن يريد العبادات على الوجه الذي أمر بها، ويكره المقبِّحات على الوجه الذي نهى عنها.

يبيِّنُ ما قدَّمناه أنه تعالى قد يفعل من الترغيب في الإيمان، والتزيين له، والوعد عليه بالثواب والألطاف، وسائر ما يكون عنده إلى فعله أقرب،

ويفعل من الزَّجر عن الكفر والتخويف والتهديد والتقبيح وسائر ما يكون عنده إلى أن لا يفعله أقرب. وذلك يقتضي أنه مُريدٌ للإيمان كارهٌ لتركه؛ لأنّ ذلك هو أدلّ الأشياء على إرادة المُريد وكراهته. ألَا ترى أنّ غاية ما يُستدلّ به على إرادة المريد منّا صلاح غيره هو ما قدَّمناه، فإذا دلّ ذلك على الإرادة والمحبّة في الشاهد، فيجب أن يدلّ عليه في الغائب؛ لأنّ مدلول الدلالة لا يختلف.

[في إثبات أنه تعالى يأمر ويُرغّب بالمعروف]

ولا يقدح في جميع ما قدَّمناه وجود ما ظاهره ظاهر الأمر والترغيب غير دالّ على أنه مريد؛ لأنّ ذلك إنما لم يدلّ لقيام الدلالة على أنّ المراد له غير ظاهره، فما لا دليل يوجب صرفه عن ظاهره، فيجب أن يدلّ على ما قدَّمناه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّا نقول إنه تعالى قد أراد كون الإيمان حسنًا ممدوحًا مرضيًّا، وإنْ لم يُرِد كونه. فقد قلنا إنه تعالى مُريدٌ لما أمر به، ورغّب فيه على بعض الوجوه. وذلك أنّ الأمر يقتضي كون الآمر مريدًا لما أمر به، ورغّب فيه على بعض الوجوه. وذلك أن الأمر يقتضي كون الآمر مريدًا للمأمور به على الوجه الذي أمر به. وكذلك القول في الترغيب، وإنّما أمر الله تعالى بإيجاد الإيمان وإحداثه، فيجب أن يكون مريدًا له على هذا الوجه.

على أنّا سنبيّن من بعدُ أنّ كونه حسنًا لا تتناوله الإرادة، وأنّ الإرادة إنما تتناول إحداث الإيمان، أو إحداثه على بعض الوجوه، إذا كان ذلك الوجه مما يحصل عليه بالفاعل، وذلك يسقط ما ذكروه. وهذا بعينه يسقط قولهم إنه عزّ وجلّ ما نهى عنه من الكفر والقبح أنْ يكون حسنًا مرضيًّا، فلا وَجْهَ لإعادته.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان الأمر والترغيب يدلّان على إرادة المأمور به لوجب كونهما دالَّيْن على ذلك على كلِّ وجه، لدَلالة الفعل على أنّ فاعله

قادر؛ وذلك لأن الفعل قد يدلّ بمجرّده على كونه قادرًا وقد يدلّ بوقوعه على وجه الاتّساق على كونه عالمًا، فكذلك القول لوقوعه على وجهٍ يدلّ على إرادة القائل إذا كان القائل حكيمًا. وإنَّما خالف في دلالته على إرادة الفاعل ما قدَّمناه؛ لأنّه يفتقر في دلالته إلى حالِ فاعله من حيث صحّ من غير الحكيم أن يعبث في أقواله ولا يقصد بها ظاهر ظاهر ما وُضِعَت له من غير دلالة.

ولو جوَّزنا فيه تعالى ذلك لأدّى إلى أن لا يعلم شيئًا بأقواله على وجه، فيجب أن يدلّ على جميع أقواله على أنه مُريدٌ بها ما وُضِعَتْ له؛ إلّا أن يدلّ دليلٌ على خلافه، لذلك يُحْمل عموم خطابه على ظاهره، وكذلك خصوصه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز أن يأمر تعالى أهل الجنّة بالأكل والشرب، وإنْ لم يُرِدْهما، فهلّا دلَّ ذلك على بطلان ما تعلّقتم به؟ وذلك لأنّ عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله قد أراد منهم منهم فعلهما، وإنْ لم يكن مكلّفًا لهم من حيث لم يُلزمهم ما عليهم فيه مشقّة. وإنما حَسُن أن يريد ذلك منهم ليعظم سرورهم بما يَصِلُ من الثواب إليهم، فليس فيما سأل عنه قدحٌ فيما ذكرناه.

وقال رحمه الله: إنَّ قوله تعالى لأهل النار: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا﴾، هو ردٌّ لهم مع ضرب من الاستخفاف، وذلك ظاهر في الشاهد لأنّه لا يقصد به الأمر، فلذلك لم يدلّ منه تعالى على أنه مُريدٌ لما تتأوّله.

فأمّا قولهم: إنه سبحانه قد أمر مَنْ عليه الدَّين بقضاء الدَّيْن، وإنْ لم يُرِد منه ذلك إذا كان المعلوم أنه لا يقضي؛ لأنّه لو كان أراده لوجب متى استثنى مشيئة الله فيه فلم يفعله أن يكون كاذبًا لعِلْمنا أنّ الله سبحانه قد شاء ذلك منه. وفي بطلان ذلك عند الأُمّة، لأنّهم جميعًا يُخْرجونه بالاستثناء من أن يكون خائنًا إنْ كان خالفًا، دلالةً على بطلان ما استدلَلْتُم به فغلط؛ لأنّ الاستثناء الواقع ممّن عليه، ليس المقصد به استثناء إرادته تعالى، وإنما يراد به مشيئة الإلجاء أو التسهيل، أو يقصد به توقّف الكلام عن أن يُراد به ظاهره،

على ما سنبيّنه من بعد. وفي ذلك إسقاط ما تعلّق به، من أمر الله تعالى بقضاء لدين.

وقد بيّنّا أن قوله تعالى في قصة إبراهيم: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ إلى قوله: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصَّافات: الآية ١٠٢]، لا يجوز أن يكون على ظاهره في أنه قد أمر بالذَّبح ولم يُرِد منه، بل أمر بمقدِّمة الذبح وظنّ أنه سيُؤمر بالذبح، الذي هو الغرض بمقدّمته، فلم يحصل من ذلك أنه تعالى أمره بما لم يُرِده منه. ونحن نبيِّن القول في ذلك عند إبطال قول مَنْ يجوِّز البَداء على الله تعالى.

فإن قيل: أليس قد أمر الله تعالى وأوجب أن يُشكر على نِعَمِهِ، ولا يجوز أن يريده؛ لأنّ أداء الشكر نعمة من الله سبحانه يلزم الشكر عليه، وهذا يوجب إثبات ما لا نهاية له من الشكر، وشكر الشّكر، ولا يصح أن يريد كل ذلك وإنْ أمرَ به، وفي ذلك إبطال ما ذكرتم.

قيل له: هذا بعينه يوجب أن لا يكون تعالى قد أمر بالشكر وأوجبه لاستحالة إيجاب ما لا نهاية له، وأيّ شيء ذكره في الأمر دافعًا به عن نفسه أن يكون أمرًا بما لا يتناهى يجب مثله في الإرادة.

ولسنا نقول: إنَّ كلَّ نعمة من الله تعالى يجب أن نشكره عليها مفصّلًا؛ لأنّ ذلك مما لا نطيقه. وإنما أراد منّا الشكر على النِّعم على حدٍّ ما عَلِمْناه، وذلك يمكن بالمتناهى من القول والاعتقاد، وذلك يسقط ما ظنَّه.

(٤) دليـل

[دليل في أنه تعالى مُحِبًّا للطاعة، كارِهًا للمعصية]

وممّا يدلّ على أنه تعالى يريد العبادات دون القبائح، أنه قد ثبت أنَّ الفاعل للعبادة مطيعٌ لله تعالى، والمُطيع إنما يكون مطيعًا للمُطاع، بأن يفعل ما أراده. فلولا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعله مطيعًا له. وقد

عَلِمنا أنَّ مَنْ لا يؤمن لو آمَنَ لكان مُطيعًا لله، فيجب كونه تعالى مريدًا لذلك من جميعهم. وكذلك يجب أن يكون كارهًا للكفر والمعصية من كلِّ أحد، مِنْ حيث عَلِمَ أنَّ كلَّ مَنْ يقدم عليه فلا بدّ من كونه عاصيًا له سبحانه، ولهذا صار فاعل الطَّاعة مطيعًا للرّسول، عاصيًا للشيطان. ولذلك يصير الواحد منّا عاصيًا لصاحبه إذا فعل ما كَرِهَهُ، وطائعًا له إذا فعل ما أراده.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يصير الواحد منّا مطيعًا له تعالى بفعل الإيمان، من حيث أمر به لا من حيث أراده، وكذلك يصير عاصيًا بالنَّهي لا بالكراهة؛ وذلك لأنّ الواحد منّا لو قال لغيره: أُريد منك أن تفعل كذا، لكان مطيعًا له متى فعل، ولو قال: أكره منك الفعل، لكان عاصيًا متى فعله وإنْ لم يأمره ولم يَنْهه، ولو أورد صيغة الأمر وعلم مِنْ حاله أنه كارهٌ مهدّد، لم يكن بفعله مطيعًا بل كان عاصيًا له، فعلم أنه لا اعتبار باللّفظ في هذا الباب، وأنّ المُعتبر بالإرادة والكراهة. وإنَّما يُحتاج إلى الأمر لأنه يُستدلّ به على أنّه مُريدٌ إذا كان حكيمًا، فلو عَلمت إرادته دون الأمر لاستغنى عنه، ولم يكن به اعتبار. فقد صحَّ بذلك أنَّ جميعَ ما يكون المكلّف بفعله مطيعًا يجب أن يكون الله تعالى مريدًا له، وجميع ما يكون بفعله عاصيًا يجب كونه كارهًا له.

وبعد، فإنّه تعالى إذا أمر بالشيء، لم يَخْلُ فاعله من أن يكون إنَّما صار مُطيعًا من حيث الأمر أو الإرادة. وقد عَلِمْنا أنّ لفظ الأمر قد يوجد ولا يكون مطيعًا، ولا توجد الإرادة إلّا ويكون مطيعًا؛ فعُلِمَ أنها المُوجِبة لكونه مطيعًا دون الأمر. فإذا صحّ ذلك وجب القضاء في كلِّ ما يكون العبد (المكلّف) بفعله مطيعًا أنه تعالى مُريدٌ له، وكلّ ما يكون بفعله عاصيًا أنه كارهٌ له؛ ولذلك قلنا: إنّ المُجبِّرة مع قولها في الإرادة لا سبيل لها إلى العلم بأنه تعالى قد أمر الكافر بالإيمان، ونهى المؤمن عن الكفر، وأنّ المؤمن لو كفر لكان عاصيًا، والكافر لو آمن لكان طائعًا.

فإنْ قيل: إنَّ الكافر لو آمن لكان تعالى مُريدًا لإيمانه، فلذلك كان يكون طائعًا.

قيل له: إنَّ ذلك لا يصح مع قولكم بأنّه مريدٌ لذاته. وقد بينًا أن ذلك لا يصح لهم، وإنْ صحّ لنا القول بمثله في العلم، فلا وجه لإعادته.

على أنَّ مثل ذلك لا يُمكنهم التعلّق به في نفس الكفر، لأنّ عندهم أنه تعالى قد أراد ذلك منه، فيجب أن يكون مطيعًا وإنْ نهاه عنه، على ما قدَّمناه. فإذا بطل ذلك عَلِم أنّه كل قبيح فلا بدّ من أن يكون كارهًا له، كما لا بدّ من أن يكون فاعله عاصيًا له.

[ردّ لأبي علي]

وقد قال بعضهم: لو كان المُطيع مطيعًا له تعالى لأنه فعل ما أراده، لوجب أن يكون تعالى بفعل ما أراده العبد مطيعًا له؛ وهذا كفر، فيجب بطلان ما قلتم.

وأجاب شيخنا أبو علي رحمه الله عن هذا بأنّ اللغة تقتضي ما سأل عنه، ولذلك قال تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: الآية ١٨]، وقال الشاعر:

رُبَّ مَنْ أنضجت غيظًا صدره قد تمنّى لي موتًا لم يُطَعْ[١]

قال: لكنّا نبحث ذلك لأنّ فيه إيهام كون المطيع دون المطاع في الرتبة، والله تعالى عن ذلك. وإلى ذلك ذهب شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وقال: إذا لم يكن إيهام، صَلُح إطلاقه، وقد يُطلق ذلك فيمن هو أعلى رتبة، فيقال في المؤمن العظيم القدر: هو عاصٍ للشيطان إذا أطاع الله سبحانه، ومطيعٌ للشيطان إذا عصى الله تعالى.

على أن هذا ينقلب عليهم في الدعاء والمسألة، لأنّ صيغتهما صيغةُ الأمر. ولا يُوصف الله سبحانه مع ذلك بأنه مطيعٌ للسّائل، وإنْ وُصِف العبد بأنه مُطيعٌ لله تعالى إذ امتثل أمره؛ فكذلك نقول في الإرادة.

(١) البيت لسويد اليشكري في ديوانه، وفيه «قلبه» بدل «صدره».

(٥) دليـل

ومما يدلّ على أنه مريد لما يُعْبَد تعالى به، أنّ المكلّف قد يكون مكلّفًا للعقليات وإن لم يُرِد عليه السمع، على ما نبيّنه في الكلام على البراهمة. فإذا صحَّ ذلك وجب أن يكون تعالى فاعلًا لأمرٍ صار به مكلّفًا. ولا يمكن أن يقال إنه صار مكلّفًا بالأمر؛ لأنه لا أمر هناك يصح أن يعرف المكلّف، فلم يبقَ إلّا أنه كلّفه من حيث أراد منه فعل ما كلّفه إيّاه، لأنه لا يصحّ أن يقال: إنّ الله مكلّف له من حيث جعله على الصّفة التي معها يجب أن يكلّف؛ لأنّ جعله إيَّاه على تلك الصفة يتقدَّم التكليف؛ لأنه مما يَحْسُن التكليف لأجله؛ فكيف يقال إنه التكليف بعينه.

ولا يمكن أن يقال إنه صار مكلّفًا من حيث فعل في عقله العلم بوجوب الواجب فقط؛ لأنّ ذلك كالدلالة على فعل ما كلّفه، فلا بدّ من أن يكون التكليف سواه، ثم يدلّ بالعلم أو الدلالة على فعل ما كلّفه. وكلّ ذلك يبيِّن أنه إنّما صار مكلّفًا له، من حيث أراد منه فعل ما شقّ عليه، ويصير مكلّفًا إذا أمر من جهة السمع؛ لأنّ القول إذا انفرد عن الإرادة لا اعتبار به، على ما قدَّمناه. فقد صحّ بهذه الجملة أنه تعالى يريد كل ما أمر به.

(٦) دليـل

[أدلة قرآنية في أنه تعالى يريد الطاعات والعبادات]

ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذّاريَات: الآية ٥٦]، وذلكّ يدلّ على أنه أراد من جميعهم العبادة؛ كما أنَّ القائل إذا قال: «ما دخلت بغداد إلّا لطلب العلم»، فيجب أن يكون مريدًا لطلب العلم. وهذه اللام هي لام «كي»، تدلّ على إرادة ما دخلت فيه، إلّا أن تدلّ الدّلالة على خوفه؛ فيجب أن نقطع بذلك على أنه سبحانه قد أراد من جميعهم العبادة، فعلوه أم لم يفعلوه؛ لأنّه تعالى لم يخص. ولولا أنّ الدّلالة قد دلَّت على أنّ في الإنس مَنْ لم يَبْلُغْ حدَّ التكليف، وأنه سيخترم دون البلوغ، وأنَّ مَنْ هذه صفته لا يُكلّف، لم يُخْرِج من جملته أحدًا. ولا يجب إذا خصّصنا البعض بدليل، أن نخصّ غيره من غير دليل.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما أراد بهذه الآية مَنْ يعلم أنه يعبده ويؤمن به، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٩]، فبيَّن بذلك أنه خلقهم لجهنَّم؛ يجب أن يكون قد أراد منهم الكفر الذي يَصِلُون به إلى جهنّم. وبقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٨]، وبقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْۗ﴾ [النِّساء: الآية ١٧٦]، وبقوله سبحانه: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦] بعد قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: الآية ٢٦].

وذلك لأنّ الآية التي اعتمدنا عليها، المراد بها حقيقتها، وسائر ما أوردته مجاز؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٩] دخلت اللام على ما لا يصحّ أن يكون مرادًا منه؛ لأنّه إنما يُراد منه الكفر أو الإيمان، دون نفس جهنّم؛ فعُلِم بذلك أنّ المراد بهذه اللام العاقبة، وأنه أراد بذلك: أنّي قد ذرأتهم، وعلمت أنّ مصيرهم جهنّم؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًاۗ﴾ [القَصَص: الآية ٨]. ومعلوم مِنْ حالهم أنّهم التقطوه لتقرّ أعْيُنَهم به، لكن مصيره لمّا كان إلى مُعاداتهم جاز أن يقال ذلك.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٨] و﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْۗ﴾ [النِّساء: الآية ١٧٦] يُقارب تأويله ما قدَّمناه. وإنما أراد به أنهم سيزدادون إثمًا عند الإملاء، ويضلّون عما بيَّن لهم عند إتيان الذي فعله لكي لا يضلّوا، وكذلك قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦] أراد به أنه يفعل ما يقع الضّلال منهم عنده، فأضاف ضلالتهم إليه توسّعًا لما ضلّوا عند فعله، كقوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾ [طه: الآية ٨٥]، من حيث دعاهم إلى الضلال، أو أراد بذلك أنه تعالى يضلّهم عن الثواب في الآخرة بالكفر به كثيرًا، ويهديهم إلى الثواب في الآخرة بالإيمان به كثيرًا. وإنَّما حملنا هذه الآية على هذا الوجه ليكون موافقًا للحكم الذي قدَّمنا الكلام فيه؛ لأنّ تلك الآية لا احتمال فيها، ويُقوّي ما قدَّمناه قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْۗ﴾ [هُود: الآيتان ١١٨، ١١٩]؛ فبيَّن تعالى أنه للرّحمة خلقهم.

(٧) دليـل

[بيان أنه تعالى لا يجوز أن يريد الكفر من الكفّار]

ومما يدلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يريد من الكفّار الكفر أنّه لو كان مريدًا لذلك منهم، وخلقهم له على ما يذهبون إليه، لوجب أن لا يكون له عليهم نعمة؛ لأنه إنما خلقهم للكفر، وأنعم عليهم بالحياة والعقل وغيرهما ليستدرجهم بذلك إلى الكفر المؤدّي إلى العقاب الدّائم، فلا يمكن أن يُقال إنه قد أنعم عليهم بنِعَم الدنيا؛ لأنّ ذلك إذا فعله للوجه الذي قلناه خرج من أن يكون نعمةً، كما يخرج ما في الحيض المسموم من اللذّة من أن يكون نعمةً من حيث يؤدّي إلى الهلاك. ولو كان نعمةً أيضًا لوجب أن يكون مُحْبِطًا بالإساءة العظيمة التي أرادها به وله، كما يخرج الإحسان اليسير من أن يعتدّ به إذا وقع ممّن أساء الإساءة العظيمة. فإذا صحّ بذلك أنه لو كان مريدًا منهم الكفر على ما يذهبون إليه لم يكن له سبحانه عليهم نعمة؛ وهذا القول باطلٌ، فيجب بطلان ما أدّى إليه.

وإنما بَطُل هذا القول لأنه لا خلاف أنّ الله تعالى مُنْعِمٌ على جميع المكلّفين. والكتاب ينطق بذلك في آي كثيرة، نحو قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨]، إلى ما شاكله. ولو لم يكن له عليهم نعمة، لم يلزمهم شكره ولا عبادته؛ لأنّ العبادة تستحقّ بالنِّعم العظيمة التي تستقلّ بنفسها وتكون أصولًا للنِّعم. وإذا لم يحصل منعمًا عليهم أصلًا، فكيف يستحقّ عليهم العبادة التي من حقّها أن لا تستحقّ إلّا بالنِّعم العظيمة؟ وهذا كفرٌ من قائله، إنِ ارتكبه.

وليس له أن يقول: إنّ عبادته تعالى، إنّما تجب على العبد لأنّه إلٰه، لا لأنه مُنْعم على ما ذكرتم؛ وذلك لأنّ كونه إلٰهًا، إنْ أُريد به أنه قادر على الإنعام المخصوص الذي ذكرناه، فقد صحَّ ما قلناه، وإنْ أُريد به سواه لم يصح: لأنه تعالى قادرٌ على أن يُنْعم على الجماد، ولا يستحقّ منه العبادة. وكذلك القول في العاجز والميت، فليس المُراعى في استحقاق العبادة بأنه قادرٌ على ذلك فقط، وإنما يُراعى فيه بكونه فاعلًا للإنعام الذي ذكرناه.

(٨) دليل

[في إثبات أنه تعالى لو كان يريد القبائح لصحّ أن يفعل مثل المراد وينفرد به]

ومما يدلّ على أنه لا يريد القبائح، أنه لو صحّ أن يريدها، لصحَّ أن يفعل مثل المراد وينفرد به، فكان هذا يؤدّي إلى أن يجوز أن يكذب في إخباره، ولا يَفِي بوعده ووعيده، وأن يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن، وأن يريد إظهار المُعجزات على الكذّابين. وفي ذلك الخروج من الدِّين، والانسلاخ من الإسلام.

فإنْ قيل: ولِمَ قلتم إنَّ مَنْ أراد الشيء صحَّ أن يفعل مثله؟

قيل له: لأن الإرادة والمراد قد صارا كالشيء الواحد فيما له يحسن فعلهما أن يقبح، ولذلك لا يصح أن يكون المراد قبيحًا، إلّا والإرادة قبيحة؛ وإنْ صحَّ كونُ الإرادةِ قبيحةً دون المراد لأُمورٍ تعرض على ما قدَّمناه. فإذا صحّ وجاز عندهم أن يريد تعالى القبائح، وقد بيّنّا أنَّ المراد كالإرادة في الوجه الذي يجوز لأجله فعلهما، فإنْ جاز أنْ يريد القبيح، فيجب أنْ يجوز أن يفعله، وفي هذا ما قدَّمنا ذكره من الفساد.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إذا جاز أن يريد الصلاة وإنْ لم يصح أن يفعلها، فهلَّا جاز مثله فيما ذكرتم؟ وذلك لأنّ الصلاة لا يصحّ وقوعها منه على وجه؛ لأنّها إنما تسمّى بذلك إذا فعلها الفاعل في أبْعَاضه على وجهٍ مخصوص، وذلك يستحيل في الله تعالى. وليس كذلك ما ألزمناهم من فعل الكذب وغيره؛ لأن ذلك مما لا يستحيل وقوعه منه، فالكلام إذن لازمٌ لهم.

ولا يمكن المجبّرة أن تقول: إنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على الكذب وغيره من القبائح؛ لأنهم يُقرّون بأنه قادرٌ على ذلك أجمع، بل يقولون إنه لا يقدر عليها سواه؛ لأنّ قولهم إنَّ العبد يكسب لا فائدة فيه، فكيف يصح أنْ يقال إنَّ ذلك لا يصحّ منه؟

وليس لهم أن يقولوا: إنه لا يوصف بالقدرة على أن ينفرد به؛ لأنّا قد دلَلْنا فيما قبل على أنه يُوصف بالقدرة على ذلك.

وليس لهم أن يقولوا: إنه يستحيل وقوعه منه قبيحًا، من حيث كان مالكًا ربًّا؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنَّ هذه الصفات لا تقتضي حُسْن الفعل.

وليس لهم أنْ يقولوا: إنه صادقٌ لنفسه، أو عادلٌ لنفسه، فلا يجوز أن يكذب أو يظلم، تعالى عن ذلك؛ لأنّا قد دلَلْنا على أن الكلام فعله، وسنبيّن القول فيه من بَعْد. ولو كان صادقًا لنفسه للزمهم القول بأنه يكذب بأن يفعل الكذب؛ لأنّ فعله لذلك لا ينافي كونه صادقًا لنفسه، فقد صحَّ لزوم ما ألزمناه لهم.

(٩) دليـل

[في كونه تعالى قد هدى الجميع ودلّهم مما يجعله مُريدًا منهم الاستدلال]

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنه تعالى قال في القرآن: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥]، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصّلت: الآية ١٧]؛ فدلّ بذلك على أنه قد دلّ الكفار وسائر الناس في القرآن وغيره. والدالّ من حقِّه أن يريد ممّن دلَّه الاستدلال، وإلّا لم تكن دلالة. ولذلك لا تُوصف البهيمة بأنها دالَّة، ولا اللّصُّ بأنه دالٌّ بأثر قدمه على نفسه، فإذا ثبت أنه تعالى قد هدى الجميع ودلَّهم، فيجب أن يكون مريدًا من جميعهم الاستدلال، وإنْ كان أكثرهم قد ينصرفون عنه. ولو كان إنَّما يريد ذلك ممّن يستدلّ دون غيرهم، لوجب كونه دالًّا لهم دون غيرهم. وفي وصفه تعالى نفسه بأنه قد هدى الكفار، وفِعْله بأنه هدًى للناس، دلالةً على صحة ما ذكرناه.

(١٠) دليـل

[في بيان أنه تعالى لا يريد القبائح كونه نفى ذلك عن نفسه في القرآن]

ومما يدلّ على أنه تعالى لا يريد القبائح أنه تعالى نفى ذلك عن نفسه بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: الآية ٣١]، ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا

﴿لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٠٨]. وهذا صريحٌ في أنه لا يريد الظلم، ولا شيئًا من المعاصي، لأنها أجمع ظلم؛ لأنّ العاصي إمّا أن يظلم غيره أو نفسه. ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمَان: الآية ١٣]، وإنْ كان أكثر الشرك ليس هو بإضرار يوصل إلى الغير لكنه لمّا كان يؤدي إلى العقاب الدائم صار ظلمًا عظيمًا. ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله إنَّ الصغائر ظلم، وإنِ اختلف شيخانا رحمهما الله فيما له صارت ظلمًا.

فمن قول أبي عليّ رحمه الله أنّه إنَّما صارت ظلمًا لأنه قد التزم بفعلهما التوبة مع المشقّة التي فيها، فصار كأنه ظلم نفسه بإلزامها ذلك من حيث أقدم على الصغير.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنما صارت ظلمًا لأنّها تُوجب انتقاص ثوابه الذي قد استحقّه؛ لأنّ فوت النّفع المستحق الجاري مجرى الحاصل بمنزلة الضّرر. فإذا صحّ أنَّ جميع المعاصي ظلمٌ وقد نفى كونه مريدًا للظلم، فيجب القطع على أنه لم يُرِد شيئًا منها ألبتّة، ولم يخصّ تعالى إرادة الظلم من وجه دون وجهٍ في النفي، فيجب أن ينفي كونه مريدًا له على كلِّ وجه. فليس لأحدٍ أن يقول: إنَّما نفى أن يريد كون الظلم من الظالم أو اكتسابه له، ولم يَنْفِ كونه مريدًا له أن يكون ظلمًا قبيحًا فاسدًا؛ لأنه لم يخصّ تعالى.

وبعد، فمتى قالوا: إنه غير مُريد للظلم على وجه يصح أن يُراد عليه، بَطُل قولهم: إنه مريدٌ لنفسه، وبَطَل سائر ما يعتمدون عليه في هذا الباب.

وليس له أن يقول: إنما نفى أن يريد أنّ يظلم العباد، وينفرد بذلك، ولم يَنْفِ أنْ يريد ظلمهم؛ لأنه تعالى لم يخصّ في ذلك وجهًا دون وجه، فلا فَصْل بين قول هذا القائل وبين مَنْ قَلَبَه، وقال: إنَّما نفى أن يريد أن يظلم بعضهم بعضًا ولم ينفِ إرادة ظلمه لهم، بل لو قيل ذلك لكان أقرب. وذلك أنّه تعالى قال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غَافر: الآية ٣١]، وأضافه إلى العباد؛ وهذه الإضافة تقتضي أنّ الظلم لهم في الحقيقة، فكيف يُصرف ذلك إلى ما قالوه.

ومن قولهم: إنه تعالى يستحيل أن يكون ظالمًا، وما يستحيل وجوده لم يكن لنفي كونه مريدًا له وجه؛ فأنْ يُصْرف ذلك إلى أنه نفى إرادته لظلم بعضهم بعضًا أوْلى.

وبعد، فلو جاز ذلك لجاز مثله في قوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٠٥]، ولا يرضى لعباده الكفر، حتى يقال: إنه إنما نفى محبّة الفساد الذي ينفرد به دون ما يتعاطاه العباد، ونفى أن يرضى لهم كفرًا يضطرّهم إليه دون ما يكتسبه العباد. ولو جاز ذلك لجاز أن يُقال: إنه تعالى لم يَنْفِ في الحقيقة الأمر بالفحشاء، بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعرَاف: الآية ٢٨]، وإنما نفى أن يأمر بفحشاء تضطرّهم إليه، فكيف يمكن ذلك في جميع ما قدَّمناه. وقد عُلِمَ أنه تعالى قد يُمدح بذلك، لأنّه نفى أن يريد ظلم العباد على طريق التمدّح والتنزّه، وما كان نفيه مدحًا من ذلك، فإثباته نقص. فيجب أن لا يصح إثباته مريدًا لشيء من الظلم ألبتّة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما أراد بهذه الآية أنه لا يريد ظُلْمَ مَنْ المعلوم مِنْ حاله أنه لا يظلم دون غيره؛ وذلك لأنّ الآية عامّة، فصَرْفها إلى هذا الوجه لا يصحّ.

فإنْ قال: إنما أصرفها إلى هذا الوجه بالدليل العقلي أو السّمعي، فسنبيّن من بَعْد فساد سائر ما يتعلّقون به.

(١١) دليـل

[في أنه لو كان يريد القبائح، لصحّ أن يحبها ويختارها]

ومما يدلّ على ذلك أنه تعالى لو صحَّ أن يريد القبائح، لحّ أن يحبّها ويرضى بها ويختارها؛ لأنّا قد دلَلْنا من قبل على أن المحبّة هي الإرادة، وكذلك الرّضا والاختيار. ولا خلاف بين مَنْ تقدَّم أنه لا يصحّ أن يكون مُحبًّا لها، وراضيًا لها، فإذا كانت الإرادة هي المحبة، فيجب أن يصح أن لا يريدها. وقد بيّنّا من قبلُ أنه لا يمكنهم القول بأنّ المحبَّة غير الإرادة من حيث يقال: أحبّ زيدًا، ولا يقال: أُريده. وبيّنّا أنّ حقيقتهما لا تختلف، وإنما يُحذف ذكر المحبوب إذا كان بلفظ المحبّة توسّعًا، ولا يُحذف ذكر المراد.

وبينّا أنَّ قولنا: إنّا نحب الله سبحانه، إنما يُراد به نحب تعظيمه، والانقياد له فيما تكلّفناه. وكذلك قولنا: إنه تعالى يحبّ أولياءه، يُراد به أنه يريد منافعهم. وبينّا أنّ القول بأنَّ المحبة هي الشهوة لا يصحّ، وفصَلْنا بينهما بوجوه تبيّن اختلاف جنسيهما، وكل ذلك يصحّح ما ألزمناهم.

فإنْ قيل: إنّ المحبة هي الثواب، ولذلك لم يُجِب أن يكون محبًّا لكل ما يريده، ولا وجب كونه محبًّا لنفسه.

قيل له: أليس الله تعالى قد أوجب الإيمان والطاعات، ونحبّهما نحن أيضًا، ولا يصحّ منه أن يثيب الإيمان ولا منّا، بل لا يصح منّا أن نثيب على الإيمان أيضًا. وقد يحبّ الأنبياء والصالحين وإنْ لم يُثِبْهم، فكيف يقال إنه ثواب. ولو صحَّ ذلك، والحال ما قلناه، لصحّ أن يقال: إنّ الإرادة من جنس الثواب.

فإنْ قيل: إنَّ المحبة هي المدح، ولذلك نرى المُحبّ لغيره مادحًا له، فلا يجب أن يكون محبًّا لكل ما أراده، أو مُحبًّا لنفسه.

قيل له: أليس قد يَمْدح المادح ما مضى ولا يحبّ الماضي، وقد يَمْدح مَنْ لا يحبّه، وقد يحبّ مَنْ لا يمدحه، وقد يحبّ الله تعالى الطاعات، ولا يقال إنه يمدحها، وقد مدح نفسه ولا يقال يحبّ نفسه.

فإنْ قال: إنه لا يحب أن يكون راضيًا لكلّ ما أراده على ما ألزمتموناه؛ لأنّ الرّضا يكون ثوابًا لمن وُصِف بأنه تعالى راضٍ عنه، وقد يكون قبولًا للفعل الذي رَضِيَ به، فإذا كان مخالفًا للإرادة لم يجب ما قلتموه.

قيل له: إنّ الرّضا بالفعل هو الإرادة له على ما قدَّمناه، ولذلك متى وقع مراده من غيره على الوجه الذي أراده، وصف بذلك لا محالة. وقد بيّنّا صحةَ ذلك من قبل؛ فكيف يقال إنه ثواب، أوَ ليس هو تعالى راضيًا بأفعال المؤمنين وبسائر الطاعات، وإنْ لم يكن مُثيبًا بها ولا لها.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في العسكريات[١]: إنَّ حقيقة الرّضا هو في إرادة الشيء، إذا وقع على الوجه الذي أراده، وإنّما يقال: رَضِيَ عن زيد إذا أراد تعظيمه وتبجيله، واستحقّ الثواب على سبيل المجاز. ووصف القابل للشيء بأنّه قابل له يفارق وصفه بأنّه راضٍ به؛ لأنه يفيد أنه مُجاز عليه ومُثاب. ولذلك يقال في الدعاء: اللّهمّ اقبل صلواتنا؛ يراد اللّهمّ جازِنا عليها بالثواب. فهذا هو المراد بالقبول، ولذلك يُنافيه الردّ، وليس كذلك الرّضا؛ لأنّ الذي ينافيه السَّخط الذي هو الكراهة، إذا صادفت وقوع المكروه على ما كرهه.

ولا يجب من حيث كان كل ما قبله تعالى قد رَضِيَه أن يكون الرّضا هو القبول؛ لأنّ ذلك يوجب القبول إرادةً لأنّ كل ما قَبِلَه فقد أراده. وكل ذلك يبيّن صحة ما ألزمناهم من كونه محبًّا للمعاصي، وراضيًا بها. فإذا لم يصح ذلك للنصّ والإجماع، لم يصحّ مثله في الإرادة. وهذه الدّلالة تدلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لنفسه أيضًا.

فأمّا مَنِ ارتكب من المتأخّرين أنه مُحبٌّ وراضٍ، فقد كفى في إبطال قوله خرقه الإجماع، وردِّه لنصّ الكتاب الذي لم يختلف أحد في أن تأويله كتنزيله.

[في بيان أن إرادة الظلم تقبح منا، فيجب قبحها منه تعالى]

على أنه لا فرق بين مَن ارتكب ذلك، وبين مَنْ ارتكب القول بأنه يختار لنا المعاصي، ويأمرنا بها، ويأذن لنا فيها، ويمدحنا عليها. فإذا لم يصح ذلك أجمع فكذلك القول فيما ارتكبه، سيما ومن قوله أنه تعالى متكلّم فيما لم يزل، كما أنه مريد لم يزل، ويثبت الكلام قديمًا كالإرادة. وقد ورد النصّ بأنه لا يحبّ الفساد، كما ورد بأنه لا يأمر بالفحشاء.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ومما يبيّن ما قلناه أن إرادة الظلم ومحبّته يَقْبُحان منّا، فيجب قُبْحهما منه تعالى؛ لأنّا قد بيّنّا من قبلُ أنّ الفعل إذا قَبُح لوجهٍ وجب قُبْحه من كلّ فاعل، إذا وقع على ذلك الوجه. كما أن الأمر بالقبيح لمّا قَبُح منّا قَبُح منه، وكذلك الرِّضا به.

وليس له أن يقول: إنه مخالف لنا من حيث كان مالكًا محدثًا ناهيًا، أو نحن مخالفون له لأنّا منهيّون محدثون؛ لأنّا قد بيّنّا من قبل سقوط جميع ذلك.

ولا له أن يقول إنه مريدٌ لذاته، فلا يصح ما ألزمتمونيه؛ لأنّ ما كان صفة نقص فينا إذا استحققنا الصفة لعلّة، فيجب أن يكون صفة نقص فيه سبحانه، وإن استحقّها للذات. وقد بيّنّا صحة ذلك من قبل. على أنّا قد بيّنّا أنه تعالى إنما يريد بإرادةٍ مُحدثة يفعلها، وذلك يُسقط ما قاله.

وليس له أن يقول: إنه تعالى يريد القبيح أن يكون قبيحًا فاسدًا متناقضًا مسخوطًا مذمومًا، ويحبّه على هذا الوجه، وقد تَحْسُن منّا محبّته وإرادته على هذا الوجه. وذلك أنَّ محبّة القبيح في الشاهد، والرّضا به، قد ثبت أنه قبيح على كلِّ حال، كما أن الأمر به قبيحٌ على كلِّ حال، وفي ذلك إبطال ما قاله.

وبَعْد، فلو صحَّ أن يقال إنّ ذلك يَحْسُن منه تعالى، لجاز أن يُقال: إنه يَحْسُن منّا أن نأمر الكافر بأن يفعل القبيح قبيحًا، فاسدًا، متناقصًا، وندعوه إلى فعل ذلك على هذا الوجه؛ وذلك معلوم الفساد بأوّل العقل. ولا يصح له القول بأن إرادة القبيح ومحبّته إنما لا تَحْسُن منّا للنهي، لما دَلَلْنا عليه من قبل؛ ولأنّ النهي لو ارتفع لخرج من أن يكون قبيحًا، ولذلك يَعْلم قُبْح الأمر بالقبيح، وقُبْح محبَّته، وقُبْح الكذب مَنْ لا يعرف النّهي ولا النّاهي.

على أنّا قد بيّنّا أنّ كون الكفر قبيحًا فاسدًا لا تتناوله الإرادة، وإنّما تتعلق به على طريق الحدوث، أو ما يتبع الحدوث من الجهات التي يجوز أن يحصل عليها، ويجوز أن لا يحصل. وذلك يُبْطل تعلّقهم بذلك.

على أنْ كون القبيح قبيحًا مفارقًا للحقّ، لا يتعلق عندهم بالمكتسب، وإنما يكون كذلك بالقديم تعالى، كما يكون مُحدثًا به، فإنْ كان القديم تعالى قد أراد الكفر عندهم على هذا الوجه، فيجب أن لا يصح أن يقال: إنه قد أراد الكفر من الكافر؛ لأنّ هذه الأوصاف لا تتعلق بالكافر ألبتّة، كما لا يقال: إنه تعالى قد أراد من الكافر اختراع الكفر وإحداثه. وذلك يوجب أن لا يُوصف سبحانه بأنه أراد الكفر من الكافر على وجه؛ لأنّهم لا يقولون إنه قد أراد من الكافر أن يكفر، لأنّ ذلك لو صحّ، لصحَّ منّا أن نريد منه أن يكفر، ويصح منه أن يجب منه أن يكفر، وهذا يهدم قولهم في هذا الباب.

(١٢) دليـل

[في أنه تعالى يُكذب مَن قال إن الله يريد لهم الشّرك]

ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعَام: الآية ١٤٨]، فدلّ بهذه الآية على أنّهم كذّبوا في قولهم: لو شاء الله ما أشركنا، وأنهم ذاقوا بذلك العذاب، وأنهم قالوه بغير علم، وأنّهم اتّبعوا فيه الظنّ، وأنهم بذلك متخرّصون كذّابون؛ لأن المتخرّص هو الكذاب، كما قال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الذّاريَات: الآية ١٠]، يعني الكذّابون. وقد قُرِىء قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعَام: الآية ١٤٨] على وجهين: أحدهما بالتخفيف، وذلك صريح في أنّ ما ذكره كذب، ولا يكون قولهم إنّ الشرك قد شاءه الله تعالى كذبًا إلّا والصدق هو أنه لم يشأه. وسائر ما ذكرناه في الآية يحقّق هذه القراءة. والثاني بالتشديد، ومعنى ذلك أنّهم كذّبوا الرسل في دعائهم إيّاهم إلى خلاف هذا القول، لأنّه لا يجوز أن يكونوا كذّبوهم إلّا فيما يتعلق بهذا المذكور، وتكذيبهم إيَّاهم لا يكون بأن يدعوهم إلى مثله، فلم يبقَ إلّا ما قلناه.

ولا يجوز أن يكونوا مكذّبين للرّسل في ذلك إلّا والقول في نفسه كذب.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما كذّبهم في قولهم إنّ الله حرَّم البَحيرَة والسائبة[(١)] والوصيلة والحام، وما شاكله، ولم يكذّبهم في قولهم: لو لم يشأ منهم الشِّرك لما أشركوا، وذلك أنه لا يصح أن يثيبَ عمّن تقدم الذين أشركوا أنهم حُرِموا ذلك. وقد قيل: إنَّ أوّل من حرَّمه رجلٌ من كِنانة، فكيف يقال إنه المراد بالآية؟ على أنّ الآية ليس فيها تخصيص بعض ما ذُكِر من بعض، فكيف يُحْمَل ذلك على التحريم دون غيره؟

وليس له أن يقول: إنّ الآية حكايةً عن الكفّار، فكيف يحتجّ بها فيما ذكرتموه؛ لأنّا إنما احتججنا بقوله سبحانه بعد الحكاية عنهم: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعَام: الآية ١٤٨] إلى آخر الآية. وقوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ٢٠﴾ [الزّخرُف: الآية ٢٠]، يقوّي ما ذكرناه.

(١٣) دليل

[في بيان كونه تعالى لا يريد العذاب لعباده]

ومما يدلّ على ما قلناه قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥]، ولا شيء أعسر من الكفر؛ لأنه يؤدّي إلى العذاب الدائم، فكيف يقال إنه تعالى قد أراده؟ ولا يصح أنْ يقال: إنَّ الآية واردةٌ في إباحة الفطر للمسافر والمريض؛ لأن الكلام مستقلٌ بنفسه، فقصره على ما تقدّم ذكره لا يصحّ.

وبعد، فلو صحَّ أنه إنما ورد فيما تقدَّم ذكره، لأمكن الاستدلال به؛ لأنه تعالى إذا امتنّ علينا بأنه لا يريد بنا العُسْر، الذي هو التشديد في الصيام في السفر، فكيف يتوهّم أنه يريد الكفر المؤدّي إلى العذاب الدائم، مع أنه لرأفته ورحمته بنا لم يُرِد التشديد بالصوم في السفر.

---

(١) السائبة: والجمع سوائب. وهو البعير الذي يترك، ويركب ولا يحمل عليه. (القاموس الفقهي ص ١٠٩).

دليل

[في الاستدلال بالقرآن على كونه تعالى لا يريد القبائح]

ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى بعد ذكر السيّئات: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ۝٣٨﴾ [الإسراء: الآية ٣٨]، فبيَّن أنه كارهٌ لها، فلا يصح أن يريدها مع ذلك؛ لأنّ كون المُريد للشيء كارهًا له من الوجه الذي أراده يتضادّ، فلا يصحّ إذن أن يكون مريدًا لها مع كونه كارهًا. وقد بينّا بطلان قولهم: إنّ الكراهة تتعلق بأن لا يكون الشيء، فليس لهم أن يقولوا إنّما يكره أن لا يكون، وإنْ كان مريدًا لكونها.

وقوله تعالى: ﴿كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ٤٦]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنّه قد نصّ أنّه كره المعاصي، فلا يجوز أن يريدها. ولا فَصْل بين مَنْ أجاز ذلك، وبين من جوَّز أن يحبّ ما يبغض ويرضى ما يسخط، ولجاز أن يقال: إنه راض بالكفر، وإنْ كان تعالى ساخطًا له، ومُخْبِرًا بذلك عن نفسه بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمَّد: الآية ٢٨]، فإذا لم يكن القول بأنه يسخط ما يرضى، لم يصحَّ القول بأنه يريد ما يكره.

ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ﴾ [الأنفال: الآية ٦٧]، يريد بذلك أنّهم يريدون التوصّل إلى أعراض الدنيا، والله تعالى يريد منهم ما يَصِلُون به إلى الآخرة، وهو الطّاعة. وذلك يصحّح ما قلناه.

وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٢٦]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنّه أخبر أنه يريد من جميعهم البيان والهداية والتوبة، ولم يخصّ. ثم قال من بعد: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ۝٢٧ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ۝٢٨﴾ [النِّساء: الآيتان ٢٧، ٢٨]، فخبَّر تعالى أنه يريد منّا التوبة، وغيره يريد اتّباع الشهوات، وأنه يريد خلاف مرادهم، وأنه يريد أن يخفّف عنا، والمعاصي ليس فيها تخفيف، بل هي الثقيل كلُّه.

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التوبة: الآية ٣٢]، فبيَّن أنه يأبى مرادهم، وأنه يريد خلافه؛ لأنّه لا يصحّ أن يريد ما يأباه، كما لا يصح أن يريد ما يسخطه. وفي ذلك دلالة على أن المعاصي لا يريدها. وقد ألزمهم شيوخنا رحمه الله على مذهبهم القول بأنه يريد تعالى من الكافر أن يكفر، وأن يكسب الكفر؛ لأنّ سائر ما يعتلّون به يُوجب عليهم القول بذلك. وهذا يُوجب القول بأنّ إرادة الكفر واكتسابه يَحْسُن من غيره كما تَحْسُن منه، وأن يَحْسُن ذلك من الرسول صلّى الله عليه.

ولا يمكنهم التعلّق في قُبْح ذلك بالنهي وغيره، لأنّا قد بينّا فساد ذلك. ولا يمكنهم التفرقة بين الغائب والشاهد من حيث قالوا فيه إنه مريدٌ لنفسه، وفي الواحد منّا أنّه مريد؛ لأنّا قد بينّا أنَّ صفات النقص لا تتغيّر بأن تكون مستحقّة للنفس أو لعلّة.

وأكثر المُجَبِّرة امتنعوا من ذلك، وقالوا: إنه تعالى إنما يريد كون الكفر قبيحًا فاسدًا متناقضًا، فأمّا أن يريد اكتساب الكافر له، أو يكون الكافر كافرًا به، فلا.

وهذا يسقط سائر عِلَلِهم، لأنّهم يعتمدون في أنه تعالى يجب أن يكون مريدًا لكل شيء. على أنّه إذا كان عالمًا بها، غير ساهٍ عنها، وجب كونه مريدًا لها، إلى ما شاكله من شُبَهِهم التي نذكرها في هذا الباب.

على أنَّ هذا القول لا يصح لهم من وجهٍ آخر؛ لأنّ الذي يتعلّق بالكافر هو اكتسابه للكفر، وكونه كافرًا به، فيجب أن يكون تعالى مُريدًا منه ما يتعلق به دون ما لا يتعلّق له به. يبيّن ذلك أنَّ مِنْ قولهم أنّه قد أراد من المؤمن اكتساب الإيمان كما أراد كونه حسنًا، فيجب أن يريد منه اكتساب الكفر كما يريد كونه على سائر الصّفات، بل يجب أن لا يريد إلّا اكتسابه إيّاه على الوجوه التي تقع منه؛ لأنّ سائر صفاته لا تأثير للإرادة فيه.

[في بيان أن الله تعالى لا يرضى اكتساب الكفر ولا يختاره]

وبعد، فإنّ من قولهم: إنَّ كل صفة يحصل عليها الفعل يجب أن تكون بالله تعالى ويجعله إيّاه عليها. وعلى ذلك يعتمدون في المخلوق، ويزعمون أنه إذا حصل الفعل على صفاتٍ مخصوصة، لا بالمحدث منّا؛ لأنّه لا يحصل عليها بحسب قصده، فيجب أن يكون حاصلًا عليها بالله تعالى. وإذا صحَّ ذلك وجب أن تكون سائر الصّفات التي يختصّ الفعل بها إنما حصل عليها بالله تعالى، فإذا ثبت ذلك من قولهم، فلا بدّ من أن يقولوا: إنَّ كون الكفر كَسْبًا بالله تعالى يحصل، ولا يدفع ذلك من أن يكون مريدًا له، وقاصدًا إليه.

فكلّ ذلك يبيّن أنه يلزمهم القول بأنه تعالى يريد من الكافر اكتساب الكفر، وكونه كافرًا به. ومتى قالوه ففيه ترك قولهم، ويلزمهم سائر ما قدَّمناه من القول بأنه يرضى اكتساب الكفر ويحبّه ويختاره، وذلك بخلاف دين الإسلام، وبخلاف ما ورد به النصّ، ولم يرتكبه أحدٌ إلّا بعض المتأخّرين، ولم يرتكب هو أيضًا القول بأنه تعالى يحبّ الكفر ويرضاه على الإطلاق. وإنّما قال يجب كونه فاسدًا قبيحًا متناقضًا. فقد صحَّ أن القول بذلك مما لا خلاف فيه بين المسلمين. فإذا كان قولهم يؤدّي إليه، فالواجب الحكم بفساده. على أنَّ قولهم: إنه يريد كون الكفر فاسدًا قبيحًا، يوجب عليهم أنه يجوز أن يريده حسنًا، فيكون كذلك، وإلّا لم يكن لإرادته تأثير.

[شُبْهة أنه تعالى متى أراد كون الشيء على صفة، فلا بد من أن يكون عليها]

ومن قولهم: أنه متى أراد كون الشيء على صفة، فلا بدّ من أن يكون عليها، كما أنه متى أراد وجوده فلا بدّ من وجوده. وهذا يُوجب القول بجواز حُسْن الجهل بالله سبحانه والكفر به، وعبادة الأصنام واتّخاذها آلهة دونه بأن يريده الله تعالى حسنًا، ويوجب جواز قُبْح المعرفة بالله وشكره على آلائه وعبادته، بأن يريد كون جميع ذلك قبيحًا. ومتى جوَّز ذلك لم يؤمن أنَّ جميع ما أتت به الأنبياء بهذه الصفة؛ لأنّ الله تعالى أراد كونها

قبيحة، وإنْ أمر بها، سيّما ومن قولهم: إنَّ الأمر قد يكون أمرًا بالشيء، وإنْ لم يُرِد كونه.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على قولهم بأنّ هذه الأجناس إنما تصير على صفاتها التي تتباين فيها، بأن يجعلها الله تعالى كذلك تجويز قلب الحقائق كلّها بأن يريد الله تعالى قلبها، وأن يجوّزوا أن يقلب العلم عن حقيقته فيجعله جهلًا، وإنْ كان معتقده على ما هو به، ويجعل الجهل علمًا، وإنْ كان معتقده على ما ليس به، ويجعل الشيء دلالةً على غيره، وما ليس بدلالةٍ دلالة، بأن يريد كونه كذلك. وهذا يوجب أن لا يُوثَق بدليل ولا عِلْم، ويؤدّي إلى مذهب السوفسطائية.

ومتى قالوا: إنه تعالى مُريد لنفسه فلا يجوز أن يريد ما ألزمتموناه، لأنه قد علم أنه لا يكون العلم إلّا علمًا، والدّلالة إلّا دلالة.

قيل لهم: إذا كان العلم والدّلالة لم يحصلا كذلك إلّا بأن جعلهما كذلك، ولا يرجع في جعله لهما كذلك إلّا إلى كونه مريدًا لهما، فكيف يقال: إنه قد علم كونهما كذلك؟ فلا يجوز بغيرهما مع أنَّ المُوجب لكونهما كذلك هو الإرادة، فيجب أن يجوّزوا كونه مُريدًا لخلافه، فينقلب العلم جهلًا، والدّلالةُ شُبْهةً؛ وفي هذا ما ألزمناهم بديًا.

ويلزمهم على ذلك تجويز خلوّ الجوهر من المعاني بأن يقلب الله الأعراض جواهر، فيكون جميع ما أوجده جواهر.

[في بيان شُبْهة أن الله عادل لنفسه ومُحسِن لنفسه وإلزامات لشيوخ القاضي]

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله القول: بأنه تعالى آمرٌ لنفسه، وأنه لا شيء إلّا وهو آمرٌ به، وأنّ لفظ النهي لا يكون في الحقيقة نهيًا؛ لأنّه إذا جاز كونه مريدًا لنفسه، وإنْ كان مريدًا وكارهًا ومُحبًّا وساخطًا، ليجوزنّ القول بأنه آمرٌ لنفسه، وإنْ كان آمرًا وناهيًا.

ومتى صرفوا القول بأنه كارهٌ إلى وجهٍ من المجاز، صحَّ صرف كونه كارهًا إلى ضربٍ من المجاز. وإنْ هم وصفوه بأنه كارهٌ على الحقيقة، ولم يؤثّر ذلك عندهم في كونه مريدًا لنفسه، فكذلك كونه ناهيًا في الحقيقة، لا يؤثّر في كونه آمرًا لنفسه. وهذا ما لا يرتكبه القوم، لأنّهم يجعلون الكلام فعلًا من أفعاله.

ولا فصل بين مَنْ قال بذلك، وبين مَنْ قال إنه عادلٌ لنفسه، ومُحْسِنٌ لنفسه، بل الشُّبهة في ذلك آكد؛ لأنه لا يُوصف بضد العدل، كما يُوصف بضدِّ الأمر وبضدّ الإرادة. وهذا يُوجب القول بقُدم أفعاله. وفي ذلك إبطال الصانع أصلًا. وحسبك بمذهب في صفة الصانع يؤدّي إلى نفيه فسادًا.

على أنّ الدّلالة قد دلَّت على أن الإرادة تابعة للمراد، وتفعل لما له يفعل المراد؛ وقد دلَلْنا على ذلك من قبل. فإذا صحَّ ذلك، وثبت بما قدّمناه أن فعل القبيح يقتضي كون فاعله جاهلًا أو مُحتاجًا، فكذلك القول في إرادة القبيح.

وهذا يوجب عليهم وصفه تعالى بالحاجة إذا وصفوه بأنه يريد القبائح، ويكره المحسنات. والقول بأنه محتاج يوجب كونه جسمًا، وينفي كونه قديمًا ومختصًّا بما هو عليه من الصّفات، وهذا أيضًا يوجب نفي الصانع على قولهم.

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله القول بأنه تعالى ليس بحكيم وإنْ أراد الحكمة وفعلها، وإنْ لم يكن سفيهًا بكونه مريدًا للسّفه، وبيّنوا أنّ إرادة السَّفه بمنزلة نفس السَّفَه. فإذا لم يصح أن يكون تعالى سفيهًا بأن يفعل السَّفَه ـ تعالى عن ذلك ـ فكذلك لا يجوز كونه مريدًا له. وبيّنوا أنّ القول بجواز إرادة السَّفه ممّن ليس بسفيه يوجب جواز الكذب ممّن ليس بكاذب، وجواز وقوع خبر ليس مُخبره على ما تناوله، ويكون صدقًا بخلاف المعقول في الشاهد. وألزموهم القول بأنّ فاعل الكفر والمعاصي ـ على قولهم ـ يجب أن يكون محسنًا، ولله تعالى مطيعًا، وأن تكون حالُه حالَ الفاعل للطاعة، وأن لا يحسن من القديم تعالى ذمّه وعقابه مع انتهائه إلى كلِّ مراده.

ومتى قالوا: إنه لم يُرِد منه أن يكفر بالكفر، وأن يكتسبه، وأراد من المؤمن اكتساب الإيمان، فلذلك حَسُن منه عقابهم، كُلِّموا بما قدَّمناه. ونحن نذكر الآن شُبَهِهم ونجيب عنها من غير تطويل، إنْ شاء الله.

فصل في ذكر الشُّبَه التي يتعلّقون بها في أنه تعالى مريدٌ لجميع الكائنات، وأنه يريد المعاصي كما يريد الطاعات

شبهة لهم

[شُبْهة أن انتفاء مراد الله من غيره يُوجِب ضعفه ونقصه]

قالوا: لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده من المعاصي، وأن لا يقع منهم ما أراده من الطاعات؛ لأدّى ذلك إلى ضعفه، وكونه مغلوبًا مقهورًا؛ لأنّ الواحد منّا في الشاهد متى أراد من غيره الشيء فلم يقع، ووقع منه ما لم يُرِدْه، أوجب ذلك ضعفه. ولذلك يلحق الملك، إذا أراد من جنده الشيء فلم يفعلوه وفعلوا ما لم يُرِدْه، الضعفَ والنقص، ويوجب ذلك فيه الغَلَبة والقهر.

قالوا: ويقوّي ذلك أنّ انتفاء ما يريده من مقدوره يوجب ضعفه ونقصه، من حيث كان انتفاء ما أراده فقط، فكذلك انتفاء مراده من غيره يوجب ذلك من حيث كان مريدًا له. ويقوّي ذلك أنّ انتفاء ما يعلم كونه من فعل نفسه لما أوجب الجهل، فكذلك انتفاء ما يعلم كونه من غيره، وكذلك انتفاء مراده من غيره فيما يُوجبه، يجب أن يكون كاشفًا مراده من نفسه.

ويقوّي ذلك أنّ انتفاء ما أخبر بكونه من فعل غيره كانتفاء مُخْبِره من فعل نفسه، في أنه يوجب كونه كاذبًا. وكذلك انتفاء مراده مِنْ غيره ومِن نفسه يجب أنْ يستوي في كونه مُوجبًا لنقصه وضعفه. وهذا وإنْ كان مِنْ أقوى ما يتعلّقون به، فهو في غاية البُعْد. ونحن نذكر الأصل الذي به نبيّن فساد ذلك، بعون الله ولطفه، إن شاء الله.

[في بيان ما يريده تعالى من مقدوره ومقدور عباده]

فنقول: إنّ ما يريده تعالى على ضربين: أحدهما من مقدوره، والآخر من مقدور عباده.

فما يريده من مقدوره فلا بدّ من وقوعه، وانتفاؤه يقتضي فيه ما لا يجوز عليه.

وما يريده من مقدور غيره على ضربين: أحدهما يريده على جهة الإلجاء والإكراه، فيجب وقوعه عند ما يفعله من الإلجاء، ولو لم يقع لاقتضى منه ما لا يجوز عليه. والثاني ما يريده من غيره على جهة الاختيار والطَّوْع، نحو ما أراده من المكلّفين؛ وذلك لا يوجب فيه الضّعف ولا النقص إذا لم يقع. وكذلك وقوع ما كرهه منهم على هذا الوجه، لا يُوجب فيه الضعف، وإنْ كان وقوع ما كرهه في الوجهين الأوّلين يوجب مثل ما يوجبه انتفاء ما أراده.

والقول في المريد منّا في هذه الوجوه كالقول فيه تعالى؛ لأن مُوجب الأدلّة لا يقع فيه تخصيص، وإنّما تفارق حال الواحد منّا حاله سبحانه؛ لأنّه قد يريد من غيره الفعل ليتقوّى به ويجتلب به منفعة، أو يدفع به مضرّة، في العاجل أو الآجل. فمتى لم يقع مِنْ مراده ما هذه صفته لَحِقَه النقص. وذلك نحو الملك إذا أراد من جنده محاربة عدوِّه؛ لأنّ مراده متى وقع لحقته قوّة، فإذا لم يقع يلحقه نقص، ويجري مجرى مراده منهم مجرى ما يريده من فعل نفسه، مما يقصد به النفع أو دفع ضرر، لأنه كالآلة في التوصّل إلى ما يريده.

وكذلك الواحد منّا إذا أراد من غيره أنْ يؤمن، فقد يلحقه بوقوع مراده ضربٌ من النفع؛ لأنه يتكثّر به، ويقوى به على العدوّ، فإذا لم يقع من مراده ما هذه حاله، يلحقه نقص. وكِلَا هذين الوجهين لا يصح فيه تعالى، وإنّما يريد من فعل غيره ما يريده على غير جهة الإلجاء، لأمرٍ واحد: وهو أن يقع منهم اختيارًا، لكي يَصِلُوا به إلى الثواب الذي أراده لهم.

والمريد منّا متى أراد من غيره الفعل على هذا الوجه، فحُكْمه في أنه لا يلحقه نقص بانتفاء مراده حكم القديم تعالى. ولو صحَّ على القديم تعالى الحاجة لكان حكمُهُ فيما ذكرناه في المريد منا حُكْمه. فقد صحّ ما ذكرناه من أن أحد المُريدين في الأصل الذي بيّنَّاه لا يختلف على وجه.

[في إثبات أن ما يريده الله من مقدوره لا بد من وقوعه]

فإنْ قيل: ما الذي أردتموه بقولكم: إنّ انتفاءَ مراده من مقدوره يوجب ما لا يصح عليه؟

قيل له: إنَّ المُريد متى أراد الشيء من مقدوره فلا بدّ من وقوعه، إلّا أن يعرض ما يمنع معه وجوده؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنّ الداعي إلى فعل الشيء يدعو إلى إرادته. فإذا صحَّ ذلك، فإنّما يريد الشيء لأنّ الدَّاعي قد دعا إليه، والإرادة تكون تابعةً للمراد. فكما لا يجوز والحال هذه أن يفعل المراد ولا يريده، وكذلك لا يجوز أن يريده ولا يفعله من التَّخلية والتّمكين[1]، فلا يصحّ أن يقع مراده إلّا لوجوه، منها أن لا يكون قادرًا عليه أصلًا؛ لأنّ قدرته على الإرادة لا تنافي فَقْد قدرته على المراد، من حيث كانت الإرادة حالّةً في القلب، والمراد قد يحلّ في الجوارح.

ومنها أن لا يقع لكونه غير عالم بكيفيّته؛ لأنّ فَقْد العلم بكيفيّة الفعل المُحكم يقتضي تعذّر وقوعه من جهته، كما أنّ فَقْد القدرة يقتضي ذلك.

ومنها أنْ لا يكون له ما لا يحتاج في إيجاد ذلك الفعل إليه من آلة، أو ما يجري مجراها؛ لأن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل كثيرًا من الأفعال على الوجه الذي يريد إيجاده، إلا بآلة أو ما يجري مجراها؛ كفقد اللّسان أو فساده، لأنّ ذلك يوجب تعذّر الكلام الذي يريده.

ومنها أن يريد الشيء ويمنعه من إيجاده مَنْ هو أقدر منه بفعل ما يمتنع وجود مراده معه؛لأنّ ذلك يوجب تعذّر مراده من حيث ثبت بالدليل أنَّ فِعْلَ الأقوى بالوجود أوْلى من فعل الضعيف، على ما بينّاه في كتاب «المنع والتمانع»[2].

---

(١) التمكين: كل ما يصحّ من المكلّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة. فإذا وصل واتصل فقد حصل التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ومنها أن يتعذّر عليه الفعل لتعذّر فعل شبيه، وإنْ كان هذا الوجه يصحّ كونه داخلًا فيما قدَّمناه. فمتى وجد بعض هذه الوجوه صحَّ أن يريد الشيء من مقدوره، فلا يقع. ومتى انتفت هذه الوجوه فلا بدّ من وجوده وكونه. هذا إذا كان المريد غير مضطرّ إلى الإرادة، فأما إذا كان مضطرًّا إليها، فلا يمتنع أن لا يقع مراده، وإنْ كان مُخلى بينه وبينه، كما قلناه في الواقف بين الجنّة والنار، العالم بما فيهما من أنه لو اضطرّ إلى إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنّة لكان لا يقع منه إلّا ما يعلم كونه نفعًا له دون ما أراده. وقد ينتفي مُراده، لأنّه يبدو له في فعله، لكن ذلك إنّما يصح فيما تقدم إرادته له من الأفعال دون القصد الذي يُقارن المراد.

فإذا صحَّ ما قلناه، فلو لم يقع مراده تعالى من مقدوره لأَوْجب بعض ما ذكرناه من الوجوه وهو الضعف، أو أن لا يكون عالمًا، أو الحاجة إلى آلة، أو كون غيره مانعًا له وأقدر منه؛ وكل ذلك يقتضي فيه ما قد عَلِمْنا استحالته عليه؛ فيجب القضاء بأنّ ما يريده من مقدوره يجب أن لا يقع؛ لأنّه لو لم يقع، لأوجب فيه ما يستحيل عليه.

ولا يمكن أنْ يقال فيه إنه في حكم المريد منّا، إذا حصل مضطرًّا إلى الإرادة، وأنّ انتفاء مراده لا يُوجِب فيه ما ذكرناه؛ لأنّ الدلالة قد دلَّت على أنه في حكم المريد منّا، إذا كان مخلًّى بينه وبين الإرادة والمراد، على ما قد دلَلْنا عليه من قبل. وقد بينّا أنه لا يصحّ أن يريد مقدوره قبل وقته؛ لأنّ ذلك يُوجب كونه على صفةٍ نقصٍ. فليس يصح أن يقال إنه إنما لم يقع مراده لبداء؛ لأنّ البداء قد ثبت استحالته عليه سبحانه، فالقول بذلك لا يصح على وجه.

على أنَّ مَنْ قال: إنه تعالى مُريدٌ لنفسه، فلا بدّ من أنْ يقول: إنه مريدٌ لمقدوره حال ما يوجده، كما نقوله، وإنْ قال إنه مريد له أيضًا من قبلُ. وإنما يلزم المجبّرة ما قدَّمناه من أنه تعالى يجب أن يكون في حكم المضطرّ منا إلى الإرادة، وهذا يؤدّي إلى جواز كونه مريدًا لمقدوره، وإنْ لم يقع على ما ثبت في المضطرّ إلى كونه مريدًا، وهذا أحد ما يمكن أن يُبْطِل به قولهم إنه مريدٌ لنفسه.

[في إثبات أن ما يريده تعالى من عباده على جهة الإلجاء[(١)] فلا بد من وقوعه]

فأمّا على قولنا، فيجب أن يكون بمنزلة المريد منّا، إذا كان مخلًّى بينه وبين الإرادة والمراد. ومتى صحَّ كونه كذلك، فلو انتفى مراده لوجب أن يكون مقتضيًا فيه بعض ما ذكرناه من ضعف أو جهل، أو حاجة إلى آلة، أو منع. فإذا استحال جميع ذلك عليه، وجب وقوع ما أراده من فعله لا محالة. فأمّا ما يريده من مقدور غيره على جهة الإلجاء، فلو لم يقع لأوْجب بعض ما ذكرناه، وذلك أنه إذا أراد أن يلجىء العبد إلى الإيمان، فإنما يُلْجِئه بأن يفعل ما يوجب وقوع الإيمان منه عنده؛ لأنّ الدَّلالة قد دلَّت على أن السّبب المُلْجِىء إلى الفعل متى وُجِد وخَلُص عمّا يقابله فلا بدّ من أن يقع الفعل الذي ألجىء إليه. وقد دلَلْنا على ذلك بما وجدناه عند الاختبار من أنَّ الذي استبدَّ به الجوع، فلا بدّ من وقوع الأكل منه، إذا لم يعرض معنًى سواه. وكذلك مَن يخشى افتراس السَّبْع، أو الاحتراق بالنار، فلا بدّ من وقوع الهرب منه. فإذا صحَّ ذلك وأراد تعالى أن يُلْجئه، بأن يفعل ما يصير مُلْجأ به، فلو لم يقع ذلك لكان إنّما لا يقع بأن لا يقع ما يصير به ملجأ. وإنما لا يقع ذلك ممّن يريد حَمْل غيره على الفعل للوجوه التي قدَّمناها، إمّا لأنّه يضعف عن حمله عليه، أو لأنه غير عالم بكيفية حمله عليه، أو لأنه فقد ما يحتاج إليه في حمله على ذلك الفعل من آلةٍ أو غيرها، أو لأنه منع من ذلك. فإذا عُرّي عن هذه الوجوه، فلا بدّ من أن يصير حاملًا له على الفعل. فلذلك قلنا: إنّ ما يريد من عباده على جهة الإلجاء، فلا بدّ من أن يقع، كوجوب وقوع مراده من مقدوراته.

(١) الإلجاء: ما يقوِّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشَّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٣٣٣/٤؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

[تأويل شيوخ القاضي لبعض الآيات]

وعلى هذا الوجه حمل شيوخنا رحمهم الله قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، ودلّوا على ذلك بقوله في آخر الآية: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يُونس: الآية ٩٩]. وعلى هذا الوجه تأوّلوا نظائر هذه الآية، نحو قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الشّورى: الآية ٨]، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النّحل: الآية ٩]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرّعد: الآية ٣١]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: الآية ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١٢]. وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١١]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٧]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ﴾ [البقرة: الآية ٢٥٣]. وبيَّنوا أنّ المراد بجميع ذلك مشيئة الإلجاء والاضطرار؛ لأنّ الدّلالة قد دلّت على أنّه قد أراد مِنْ جميعهم الإيمان على جهة الاختيار. ولا ينافي قوله: «لو شئت لآمنوا»، إذا أراد به الإلجاء كونه شائيًّا لذلك منهم على جهة الاختيار؛ لأنه لو صرّح بذلك فقال: ولو شاء الله أن يُلْجئهم إلى الهدى لجمعهم عليه، لكنه لم يشأ ذلك، وشاء منهم الإجماع عليه على جهة الاختيار لصحّ ولم ينتقض، فيجب القول بصحته أيضًا، إذا دلّ الدَّليل عليه.

[شُبْهة الإلجاء والإيمان]

وقد اعترض المخالف ما ذكرناه بأنْ قال إنه تعالى لو ألجأ إلى الفعل لكان لا يسمّى إيمانًا ولا هدًى؛ لأنّ الإيمان إنّما يوصف بذلك إذا وقع من فاعله على سبيل الاختيار؛ سيما على قولكم: إنّ قولنا «مؤمن» من أسماء المدح، ولا يكون بهذه الصفة إلّا إذا استحقّ على الإيمان الثواب. فكيف يصحّ أن يتأوّلوا قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، على أنّ المراد به الإلجاء؟ وهلّا بيَّنتم بما قلناه أنه لم يشأ الإيمان من جميعهم، وإنّما شاءه ممّن علم أنهم سيؤمنون دون الكفّار.

قال: ولو أراد بذلك الإلجاء، لم يصحّ من وجهٍ آخر؛ لأنه قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، فنبَّه بذلك على أنّهم كانوا يؤمنون لهذه المشيئة. ومن قولكم: إنّ كثيرًا منهم يؤمن اختيارًا، وإنْ لم تحصل هذه المشيئة.

قالوا: ويبطل ذلك من وجه آخر وهو أنه لا شيء يُشار إليه إلّا وقد يصح عند وجوده من العبد الإيمان وتركه، كما كان يصح منه مع عدمه. فكيف يقال إنه إذا شاء أن يُلْجِئهم إلى الإيمان لآمنوا لا مُحالة؟

وقال بعضهم معترضًا على ما قلناه: إذا كان من قولكم إنّ القادر على الشيء قادرٌ على ضدِّه، فكيف يصح لكم مع ذلك القول بأنه تعالى متى شاء أن يُلْجِئَهم لم يقع منه خلاف الإيمان، فهل أحد هذين المذهبين إلّا ناقضًا لصاحبه؟ فكيف يصح منكم الجمع بين الأمرين؟

[في مفهوم الإلجاء وكيفيته ومقالة لأبي علي]

واعلم أنّ ما ذكروه يدلّ على أنّهم لا يعرفون الإلجاء وكيفيّته، وقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنّ الإيمان منه ما يقع على طريق الإلجاء والإكراه، ولا يستحق به فاعله ثوابًا، وذلك نحو ما أراده الله سبحانه بقوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: الآية ١٥٨]، فبيَّن تعالى أنهم عند مجيء الآيات يؤمنون على جهة الإلجاء، ولا يستحقّون به ثوابًا ولا نفعًا. وقال تعالى مُخْبِرًا عن فرعون لمّا أدركه الغرق: ﴿قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: الآيتان ٩٠، ٩١]، فبيَّن أنه لا يدفع إيمانه عند معاينة سبب الموت، وإنْ كان ما فعله منه إيمانًا.

وقال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النِّساء: الآية ١٥٩]، وهو يعني المسيح عليه السلام؛ لأنّ النصارى تُؤمن به أنه رسول الله،

وأنه غير الله، واليهود تؤمن به وأنه ليس بكذّاب، وبيَّن أنهم لا ينتفعون بإيمانهم به من حيث وقع قبل الموت عند زوال التكليف.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا﴾ [غافر: الآيتان ٨٤، ٨٥]، فكلّ هذه الآي تبيِّن أنّ الفعل الذي يقع منهم على سبيل الإلجاء يكون إيمانًا ويسمّى بذلك، وإنْ لم يستحقّ به الثواب. وذلك يُبطل ما اعترض به المخالف.

فإنْ قال: إنّ قوله سبحانه: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ [الأنعام: الآية ١٥٨]، لا يدلّ على ما قلتموه؛ لأنه إنّما أراد بذلك أنها من حيث أحبطته بالمعاصي لا ينفعها، وذلك يُبطل تعلّقكم بهذه الآية.

قيل له: إنَّ قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا﴾ [غافر: الآية ٨٥] يدلّ على خلاف ما قدّرته؛ لأنه بيَّن تعالى أنّ الذي لأجله لم ينفعهم أنّهم فعلوه لما رأوا بأسه. وقال من بعد: ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِۦ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [غافر: الآية ٨٥]، فدلّ بذلك على ما قلناه. وكذلك قوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ [الأنعام: الآية ١٥٨] يحقّق ما قلناه؛ لأنّه بيَّن أنّ لأجل ورود الآيات لم ينفعهم الإيمان.

وبعد، فإنَّ الإيمان المُحيط فيه منفعةٌ، وهو انتقاص العقاب، فحَمْل الآية عليه لا يصحّ، ويجب حَمْله على ظاهره. ولا يمكن ذلك فيه إلّا بأن يتأوّل على ما قلناه.

فإنْ قيل: إنَّ ما ذكره تعالى في هذه الآية إنَّما ذكره على سبيل المجاز؛ لأنّ الإيمان في الحقيقة ما ينتفع به ويستحقّ به الثواب، فتعلّقكم بها لا يصح.

قيل له: إنَّ الإيمان في الحقيقة هو التصديق، وإنما شبّهت الواجبات الشرعية به فأجرى عليها اسمه، ولا يمتنع أن يقع منهم التصديق وما يجري مجراه عند الإلجاء على الوجه الذي يسمّى إيمانًا في اللّغة.

وإنّما نقول: إنّ وصف المؤمن بأنه مؤمن يجب كونه منقولًا، فأمّا قولا: «إيمان» فلا يجب ذلك فيه، ولا يمتنع أن يسمّى ما لولا الإلجاء لكان إيمانًا يستحقّ به الثواب، بأنه إيمانٌ عند وقوع الإلجاء، لما وقع على الوجه الذي يقع عند الاختيار. كما يسمّى المحبط إيمانًا وإنْ لم يستحقّ به الثواب. وأكثر ما يلزم أن نقول إنه مجاز، فما في هذا مما يمنع من حَمْل ما ذكروه من الآي عليه إذا دلّ الدليل عليه. وإذا جاز أن يُسَمِّي تعالى ما وقع منهم عند المُعاينة ومجيء الآيات إيمانًا، فما المانع من أن يسمّى ما يقع على طريق الإلجاء إيمانًا؟

والقول في الهدى في أنه لا يمتنع أن يسمّى بذلك عند الإلجاء كالقول في الإيمان، سيّما والهدى في الحقيقة هو الدّلالة والبيان. وإنَّما يُجْرَى على الإيمان نفسه مجازًا، فلا يمتنع أن يسمّى به عند الإلجاء على حسب ما يسمّى به على سبيل الاختيار.

فإنْ قيل: وما الذي يفعله القديم سبحانه حتى يحصل الواحد منّا ملجأ؟

قيل له: متى اضطرّهم إلى معرفته، وأعلمهم أنهم يستحقّون العقاب على القبيح، وبفعله بهم حصلوا مُلْجئين إلى أن لا يفعلوه. وكذلك إنْ ألجأهم إلى أن لا يفعلوا القبيح بأنْ أعلمهم أنّهم إنْ حاولوه منعوا منه، فإنه لا يقع القبيح منهم، ويقع منهم خلافه.

وقد بيَّن شيخنا أبو علي رحمه الله ذلك بأنْ قال: إنَّ الواحد منّا إذا علم أنه إنْ حاول قتل ملك، قُتِل دونه ويمنع منه، فحصل ملجأ إلى أن لا يقتله. فإذا صحّ على هذا الوجه أن يُلْجئهم فقد صحَّ ما أردناه. وقد ثبت بالدليل أنه تعالى قادرٌ على أن يضطرّنا إلى معرفته. وقد بيّنّا من قبل أنَّ كل جنس يقدر العبد عليه، وجب كونه تعالى قادرًا عليه. فلا يصحّ أنْ يقال: إنَّ ما يفعله من العلم به، لا يوصف تعالى بالقدرة على مثله.

ومتى اضطرّ سبحانه العبد إلى معرفته وإرادة الآيات، وأعلمه نزول الموت، وقد سبق له التكليف، فلا بدّ من أن يحصل ملجأ إلى الإيمان وترك الكفر، إنْ كان ذلك غيرُ نافعٍ له، على ما قدَّمناه.

ولسنا نُخرج الملجأ من أن يكون قادرًا على الشّيء وضدّه، وإنّما نقول: إنه يجب أن يختار أحد مقدوراته لحصول الإلجاء، كما ذكرناه في الملجأ إلى أن لا يقتل الملك، وفي الملجأ إلى اجتلاب المنافع ودفع المضار، وهذه الجملة تبيِّن سقوط ما سألوا عنه.

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنَّ المخالف لا بدّ له من القول بذلك في تأويل قوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَـٰقُهُمْ لَهَا خَـٰضِعِينَ ۝٤﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ٤]؛ لأنّ المراد بذلك أنه كان يُلْجئهم بها إلى الخضوع والانقياد. فكذلك القول فيما تأوّلنا عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَـَٔامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، فقد صحّ بهذه الجملة أنّ ما يريده من عباده على طريق الإلجاء، يجب أن يقع، ولو لم يقع لدلّ على صفة نقصٍ فيه، كما يدلّ عليه انتفاء مقدوره لو أراده.

[في إثبات أن انتفاء ما يريده تعالى من عباده على سبيل الاختيار لا يدلّ على صفة نقص]

فأمّا ما يريده منهم على سبيل الاختيار، فإنّ انتفاءه لا يدلّ على صفة نقص؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أن مقدورهم لا يصح أن يكون مقدورًا له، فلا يمكن أنْ يقال: إنّما لم يقع لأنّه غير قادرٍ عليه، أو غير عالمٍ بكيفيّته، أو لفَقْد الآلة والمنع؛ لأنّ هذه الوجوه أجمع لا تتأتّى فيه، فيجب أنْ يكون حكم انتفائه حكم انتفاء مقدوره في الوجه الذي له دلّ على صفة نقص فيه، وبَطُل بذلك حملهم مقدور الغير على مقدور نفسه في هذا الوجه.

على أنّ انتفاء مراده من غيره لو اقتضى فيه سبحانه صفة نقص لاقتضى ذلك في الواحد منّا؛ لأنّ العلل والأدلة لا تختلف. وقد عَلِمنا أنّ القويّ منّا قد

يريد من غيره القعود في مكانه، ويمكنه حمله عليه، ومع ذلك فلا يدلّ انتفاء ذلك منه على ضعفٍ ولا غيره من صفات النقص.

وكذلك، فجماعة المسلمين قد يريدون من اليهودي الضعيف ترك الاختلاف إلى الكنائس والاختلاف إلى المساجد، ولا يوجب انتفاء ذلك منه ضعفهم ونقصهم، فإذا ثبت أنّ ذلك لا يُوجب النقص في الشاهد، فيجب أنْ لا يُوجبه في الغائب؛ لأنّ الأدلة لا يختلف مدلولها لاختلاف مَنْ تتعلّق به.

فليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّما لم يدلّ ذلك فينا لأنّا مُحْدَثون أو منهيّون، ويجب أن يدلّ ذلك فيه سبحانه على صفة نقصٍ؛ لأنّه الربّ المالك، لأنّ ذلك لو صحَّ لأوْجب أن يدلّ الفعل على كونه قادرًا عالمًا، وإنْ دلَّ في الشاهد، أو يدلّ فيه ولا يدلّ في الشاهد، وفي ذلك هدم طريق الاستدلال.

وقد ارتكب بعض المتأخّرين القول بأنّ انتفاء مرادهم من النصرانيّ يدلّ على ضعفهم، حتّى قال: لو أن ملكًا من الملوك مرَّ بأعمى مقعد، وأراد منه مدحه، فلم يقع منه، ووقع منه شتمه وهو كارهٌ له، فذلك يدلّ على ضعفه. وهذا سخفٌ من قائله؛ لأنّه لا فَرْق بينه وبين القول بأنّ ذلك يدلّ على أنّ الملك مُهَزْول، ولولاه لكان سمينًا؛ لأنّا قد عَلمْنا أنّ حال الملك وقد وقع الشَّتْم من هذا المُقعد في سائر أُموره كما كان. فكيف يُقال إنه يدلّ على ضعفه؟ ولِمَ لا يصح أنْ يقال إنه يدلّ على طوله أو قصره، وعلى جهله أو عِلْمه؟ وكيف يصح ذلك، والمعلوم من حال الملك أنه يتهزّأ بهذا المُقعد، ولا يخطر له على بال، ولا يشعر بكلامه؟ ومتى أراد هذا القائل بقوله إنه يدلّ على ضعفه أنّه قد وقع ولم يُرِدْه فقط، فهذا مُحال؛ لأنّ قولنا إنه وقع وهو كارهٌ له لا يفيد كونه ضعيفًا على وجه. ولو أفاده لكان الخلاف في عبارة لا وجه للمضايقة فيها، فقد صحَّ بذلك سقوط ما تعلّق به.

على أنّه لا فرق والحال هذه بين أنْ يقال: إنّ انتفاء معلومه من غيره يدلّ على ضعفه، وبين مَنْ قال إنّ انتفاء مراده من غيره يدلّ على ذلك. وكذلك فلا

فَرْق بينه وبين قول من قال: إنّ انتفاء مُخْبره ومعتقده من غيره يدلّ على ضعفه، فإذا لم يصح ذلك، فكذلك ما قاله.

[في إثبات أن مقدور غيره تعالى لا تعلّق له به]

وبعد، فإنّ مقدورَ غيره لا تعلّق له به، فكيف يدلّ على ضعفه؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيه لجاز أن يقال إن وقوعه يدلّ على قوّته. ألا ترى أنّ مقدور نفسه إنما دلّ انتفاؤه على نقصه، لما دلّ وقوعه على قوّته، فإذا لم يدلّ وقوع مقدور غيره على قدرته ألبتّة، فكذلك لا يدلّ انتفاؤه على ضعفه.

ولا يلزم على ذلك ما قلناه من أن انتفاء مراد الملك من جنده يقتضي نقصه، وإنْ لم يكن لفعلهم به تعلّق؛ لأنّا لا نقول إنه يدلّ على ضعفه في الحقيقة، وإنما نقول إنه يدلّ على قصوره عن بلوغ منافعه ودفع مضارّه بالوجه الذي يمكن أن يصل به إليها، كما أنّ وقوع مراده منهم لا يقتضي فيه زيادة قوّة؛ لأنّ حاله كما كان. وإنما يقتضي وصوله إلى المراد من المنافع ودفع المضار وتقوية حاله بذلك، فقد ثبت أنّ ذلك لا يعترض ما قلناه.

على أنَّ علَّتهم هذه توجب القول بأنّ انتفاء ما أمر العباد به، ووقوع ما نهاهم عنه، يدلّ على ضعفه، كما يدلّ مثل ذلك على ضعف الملك على الوجه الذي ذكروه في الإرادة؛ لأن الملك إذا أمر جنده بشيءٍ فلم يفعلوه، ونهاهم عن شيءٍ ففعلوه، كان ذلك في باب الدلالة على ضعفه أقوى وأظهر من مُخالفيهم له في الإرادة.

فإنْ جاز لهم أن يقولوا: إنّ ذلك في القديم تعالى لا يدلّ على ضعفه، وإنْ كان في الملك يدلّ على ذلك، ليجوزنّ لنا القول بأنْ مخالفة الإرادة في الملك تدلّ على ضعفه، وفي القديم تعالى لا تدلّ على ذلك. وأيّ فصل فَصَلُوا به بين القديم تعالى والملك في الأمر، فهو فَصْل لنا بعينه في باب الإرادة؛ لأنّهم إنْ قالوا إنَّ مخالفة جنده له في الأمر إنّما تدلُّ على ضعفه؛ لأنه

يَقْوى بامتثالهم أمره، وليس كذلك حال القديم تعالى، فذلك بعينه قائم في الإرادة.

وإنْ قالوا إنه تعالى يمكنهم حملهم على موافقة أمره، فإذا خالفوه لم يدلّ على ضعفه؛ لأنّه لم يأمرهم بفعله على كلِّ حال، وإنما أمرهم بذلك على وجه الاختيار ليصلوا بذلك إلى منافعهم. وليس كذلك حال الملك، فهذا أيضًا قائمٌ بعينه في الإرادة. فقد صحَّ أنّ الذي عارضناهم به لازمٌ لهم.

وإنْ قالوا: إنّ انتفاء ما أمر به لا يُوجب ضعفه؛ لأنّه لم يأمرهم بفعله على كل حال، وإنما أمرهم بذلك على وجه الاختيار ليَصِلُوا بذلك إلى منافعهم؛ وليس كذلك حال الملك. فهذا أيضًا قائمٌ بعينه في الإرادة.

فإنْ قالوا: إنّما دلّ في الملك ذلك على ضعفه؛ لأنّه إذا أمرهم بالشيء فقد أراده منهم، وإذا نهاهم عن الشيء فقد كرهه منهم، فمخالفتهم له في الأمر تتضمّن مخالفتهم له في الإرادة؛ فلذلك دلّ على ضعفه. وليس كذلك حال القديم تعالى؛ لأنّ أمره بالشيء لا يوجب كونه مريدًا له، فمخالفتهم له تعالى في الأمر لا تقتضي مخالفتهم في الإرادة، بل لا يمتنع كونهم موافقين له في الإرادة مع مخالفتهم إيّاه في الأمر؛ فلذلك فَصَلْنا بين الأمرين.

[في بيان أن مخالفة العباد له تعالى في الإرادة، لا تُوجِب الضعف]

قيل لهم: إنْ صحَّ لكم ما ذكرتموه من الفَرْق، لتجوزنّ لنا القول بأن مخالفة العباد له تعالى في الإرادة، لا تُوجب الضعف؛ لأنّه سبحانه قادرٌ على حَمْلهم على ما أراده منهم. وليس كذلك حال الملك. بل هذه التفرقة أوْلى مما قالوه؛ لأنّ الإرادة والأمر جميعًا سواء في أنّ مخالفة المريد والأمر فيهما يجري على حدٍّ واحد، وليس كذلك حال مَنْ يتمكَّن من حَمْل الغير على ما أراده؛ لأنّ مخالفته له والحال هذه تُنْبِىء عن أنه لم يقدر على مخالفته له على كلّ وجه. وإنما صحَّ أن يُخالفه؛ لأنّه لم يرد حَمْله على الفعل، بل أراد ذلك منه على سبيل الاختيار.

على أنَّ الملك إذا أمر جنده بالشيء، لم يَخْلُ من أن يصح أن يأمرهم به، ولا يُريده، أو يستحيل ذلك فيه؛ فإن استحال ذلك فيه فيجب أن يستحيل فيه تعالى أيضًا، على ما قدَّمنا الدّلالة عليه. وفي ذلك إسقاط ما ذكروه من الفصل. وإنْ صحَّ أن يأمرهم، ولا يريد الفعل منهم، لم يَخْلُ متى علم مخالفتهم له في الأمر من أن يعلم بذلك ضَعْفَه أم لا.

فإنْ قالوا: لا يجب ضعفه إذا انفرد ذلك، صحَّ ممّن خالفهم القول بأنّهم إذا خالفوه في الإرادة لم يدلّ على ضعفه أيضًا؛ لأنّ مخالفة الأمر في هذا الباب أظهر من مخالفة الإرادة، ولأنّ الناس إنما يعلمون مخالفة الجند له في الإرادة استدلالًا لمخالفتهم له في الأمر، ويجرون ذلك مجرى مخالفتهم له في الأمر. فمتى قيل إنّ مخالفتهم له في الأمر لا توجب ضعفًا، فبأن يصحّ ذلك في مخالفتهم له في الإرادة أوْلى.

فإنْ قالوا: متى خالفوه في الأمر دلَّ ذلك على ضعفه، وإنْ لم يعلم مخالفتهم له في الإرادة، فقد هدموا السؤال أصلًا.

على أنّ ما دلَلْنا به على أن الأمر لا يكون أمرًا إلّا بالإرادة في الشاهد والغائب، يُبْطل موضوع هذا الكلام.

ومما يبيِّن ذلك أنَّ الواحد منّا إذا سأل الله سبحانه الشيءَ، فلم يقع ما سأله وأراده، فإنه لا يدلّ على ضعفه، فكذلك حال القديم تعالى فيما يريده منّا، ويأمرنا به.

فإنْ قيل: إنّما لم يوجب ذلك ضعفكم، لأنّكم سألتموه الشيء وأردتموه منه بشرط كونه صلاحًا، فإذا لم يقع، لم يدلّ على ضعفكم.

قيل لهم: فكذلك أنه تعالى إنما أراد منهم الشيء أن يوقعوه على جهة الاختيار لكي يَصِلُوا إلى الثواب، فلا يجب إذا لم يفعلوه لسوء اختيارهم أن يدلّ على ضعفه، مع قدرته على حَمْلهم عليه.

يبيِّن ذلك أنّ الأمر لو كان كما قالوه لوجب إذا دعا الرسول صلّى الله عليه الكفّار إلى الإيمان، وأراد منهم ذلك أن يدلّ انتفاء ذلك منهم على ضعفه، وعلى أنّهم غلبوه وقهروه، فإذا لم يصح ذلك، فكذلك ما قالوه.

وكيف يمكن أن يُقال ذلك وقد تَعَبَّد الله سبحانه سائر المكلّفين في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أن يريدون ممن صنع المعروف، ويأمرونه به مع تمكّنهم من حَمْله عليه، ولا يُوجب ذلك ضعفهم، إذا لم يقع ذلك على اختلاف مراتبهم في القوّة والضعف، فقد صحَّ فساد ما تعلّقوا به.

على أنَّ مِنْ قولهم: إنّ أفعال العباد مخلوقة لله عزّ وجلّ، وإنّ ما لم يكتسبوه إنّما انتفى لأنّ الله تعالى لم يخلقه، ولم يخلق فيهم القدرةَ عليه. فيجب على هذا أن يكون إذا أراد منهم الشيء فلم يقع، أن يكون الذي دلّ على ضعفه أنه لم يفعل ما كان يصحّ أن يفعله، وأن يكون انتفاء خلقه له هو المُوجب لضعفه. وذلك يُوجب أنّ الدالَّ على ضعف نفسه والمُوجب بأن لم يخلق كسب العبد الذي قد أراده، كونه مغلوبًا مقهورًا. فإذا استحال ذلك علم فساد ما تعلّقوا به.

[في بيان أن دواعي أحد القادرين لا تتعلق بدواعي الآخر]

وبعد، فإنَّ الواحد منّا لو اضطرّ إلى إرادة ما يقدر عليه، لكان انتفاء مراده لا يدلّ على ضعفه، وإنْ كان قادرًا عليه. فبأنْ لا يدلّ انتفاء مقدور الغير على ضعف المريد له أوْلى.

وبعد، فإنَّ دواعي أحد القادرين لا تتعلّق بدواعي الآخر، لما قدَّمناه من قبل. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يريد القادر من غيره الفعل، ويدعوه علمه لمصالحه إلى أنْ يريده منه، ويدعو ذلك الغير دواعيه إلى أنْ لا يفعله، فلا فَصْل بين مَنْ قال: إنّ انتفاء ذلك يدلّ على ضعف المريد، وبَيْن مَنْ قال: إنّ إرادة المريد والحال هذه تدلّ على ضعف مَنْ أُريد منه. وهذا يوجب كون كل واحدٍ منهم دالًا على صاحبه مع استحالته.

ولا فَرْق بين مَنْ قال؛ إنَّ عِلْم العالم بصلاح الغير يقتضي إذا لم يقع ضعفه، وبين مَنْ قال ذلك في الإرادة، سيّما والإرادة تابعةٌ للعلم في هذا الباب، فإذا كان العلم لا يقتضي ما قالوه، فبأنْ لا تقتضي الإرادة أوْلى.

[ردّ لشيوخ القاضي]

ومما أسقط سلفنا رحمهم الله به هذا السؤال أنّه لو كان انتفاء مراده تعالى منهم، ووقوع ما لم يرده يدلّ على ضعفه، لكان متى أمرهم بفعل ما لم يُرِدْه منهم، ووُصِفَ بالقدرة على إقدارهم على فعل ما لم يُرِدْه منهم، يجب أن يكون أمرًا لهم بأن يقهروه ويغلبوه، وأن يكون قادرًا على إقدارهم على غَلَبته وقَهْره. فإذا لم يجب ذلك في الأمر والقدرة، عُلِم بذلك أنّ وقوع ما لم يُرِدْهُ منهم، لا يُوجب فيه غَلَبة ولا قهرًا؛ إذ لو أوجب ذلك لكان أمره بذلك الفعل أمرًا لهم يغلبته وقهره، كما أنَّ أمره إيَّاهم بالحركة أمرٌ بتحريك المحلّ لما كان يوجب كون المحل متحرّكًا. وليس يمكنهم الامتناع من ذلك؛ لأنّ مِنْ قولهم: إنّ الإيمان الذي أمر الله تعالى به الكافر، لم يُرِدْه منه، بل كرهه. والذي ألزمناهم على أصولهم لازم.

ولا يمكنهم دفع كونه تعالى أمر الكفار بالإيمان، لِمَا فيه من مخالفة الإجماع والعقول. ولا يمكنهم دفع كونه قادرًا على إقدارهم على ذلك، لما في ذلك من تعجيزه سبحانه؛ لأنّه لا فرق بين أن لا يوصف بالقدرة على ذلك، وبين أنْ لا يُوصف بالقدرة على إقداره على القيام والقعود والحركة والسكون؛ ولأنّ ذلك بخلاف الإجماع.

على أن المُجبِّرة التي بيَّنت الإنسان قادرًا في الحقيقة، لا تدفع ذلك. فإذا صحَّ ذلك، فلو كان ترك ما أراد كونه من العبد قهرًا له وغلبة، أو دالًّا عليهما، لوجب متى أمرهم به، أن يكون أمرًا لهم بقهره وغلبته، وقادرًا على إقدارهم على ذلك، وهذا يُوجب كونه مقهورًا مغلوبًا. وبطلان ذلك يُوجب فساد ما تعلّقوا به.

فإنْ قالوا: أليس قد أمر تعالى بفعل ما عَلِمَ أنه لا يكون، ولم يوجب أن يكون أمرًا بتجهيل نفسه، فهلّا سوَّغتم مثل ذلك لنا في أمره تعالى العبد بترك ما أراد كونه.

قيل لهم: إنَّ تجهيل الحيّ إنما يصح بفعل ما يصير به جاهلًا، كما أن تحريك المحلّ إنما يصح بفعل ما يصير به متحرّكًا. وقد عُلِم أنّ ما يصير به تعالى جاهلًا ـ تعالى عن ذلك ـ من وجود جهل لا في محل، يستحيل وجوده؛ فالأمر بتجهيله أو القدرة على ذلك مُحال.

ومن قولهم: إنَّ كونَ العبد فاعلًا لِمَا لَمْ يُرِدْه تعالى يُوجب غَلَبته وقهره، وذلك صحيحٌ منه. فيجب أنْ يكون الأمر به والقدرة على إقداره عليه أمرًا لهم بأن يغلبوه، على ما ألزمناهم.

فإنْ قالوا: إنَّما نقول إنّ تركه لما أراده جلّ وعزّ يدلّ على ضعفه، وعلى أنه مغلوبٌ مقهور، لا أنه يوجب كونه كذلك، كإيجاب العِلل لِمَا تُوجبه. وإذا كان ذلك قولنا لم يبطل بما ذكرتموه.

قيل له: إنّ الذي ذكرناه يلزم على هذا القول؛ لأنّ الدلالة لا تدلّ إلّا على صحة، فيجب أن يكون تعالى إذا أمرهم بذلك أن يكون قد أمرهم بالدّلالة على غلبته وقهره، وأن يكون ذلك صحيحًا منهم. وفي ذلك إيجاب كونه تعالى بهذه الصفة، تعالى عن ذلك.

ونحن وإنْ قلنا إنه قد أمر العبد بفعل ما عَلِم أنه لا يكون، فلا يلزمنا ذلك؛ لأنّ الدلالة قد تقدَّمت لنا على أنه عالم لنفسه، فما اقتضى خلاف ذلك من الأسئلة يُحيل الجواب عنه ما ذكرناه في دلالة فعل الظلم لو وقع منه ـ تعالى عن ذلك ـ على جهله وحاجته. ولا يمكنهم التعلّق بمثله؛ لأنّ الدلالة لم تدلّ على أنه تعالى مريدٌ لنفسه، فيصحّ لهم إحالة هذا السؤال.

[في أن وقوع ما لا يريد سبحانه لا يُوجِب كونه مقهورًا]

وعلى أنّ الظاهر من قولهم: إنَّ وقوع ما لم يُرِدْه تعالى من العبد، وانتفاء ما أراده، يوجب كونه مغلوبًا مقهورًا، ولذلك يعتمدون فيه على انتفاء مُراده.

وإذا كان ذلك قولهم، لَمْ يصحّ لهم التعلّق بما نقوله في فعل خلاف ما عَلِم الله تعالى أنّه يكون.

على أنّ هذه العلَّة تُوجب عليهم القول بأنّه تعالى يحبّ كفر الكافر ويرضاه؛ لأنّه لو لم يكن كذلك، لأدّى إلى أن يغلبوه ويقهروه، بفعل خلاف ما أحبّه ورَضِيَه؛ فإنْ لم يوجب ذلك كونه مقهورًا مغلوبًا لم يُوجب مخالفتهم له في الإرادة ذلك أيضًا.

وقد بيّنّا من قبلُ أنَّ المحبَّة والرّضا هما الإرادة، فلا يصح أن يدفعوا ذلك بأنّهما إذا كانا مخالفين، ولم يمتنع أن يختصّا من الحكم بما لا تختصّ الإرادة به، فلا يمكنهم التفرقة بينهما وبين الإرادة فيه تعالى، كما لا يمكنهم ذلك فيما يريد الملك من جنده، وفيما يحبّه ويرضاه، وهو الذي يُعَوِّلون عليه.

على أنّ هذه العلّة توجب عليهم القول بأنّه تعالى قد أراد أن يكفر الكافر بالكفر، وأراد منه أن يكتسبه، لأنه لو لم يُرِد ذلك لكان اكتسابهم له يوجب أن يدلّ على ضعفه، وكونه كافرًا يوجب قهره وغلبته. وإذا لم يصح ذلك عندهم، فقد سقط ما عوّلوا عليه.

فإنْ قالوا: إنه تعالى وإنْ لم يُرِد ما ذكرتم، فقد أراد كون الكفر قبيحًا فاسدًا حادثًا، ووقع على ما أراده، فلا يجب أن يدلّ على ضعفه، من حيث لم يُرِد اكتساب الكافر له.

قيل لهم: لا فَصل بين أن يقع ما لم يُرِدْه تعالى أصلًا فيما ذكرتموه من العلَّة، وبين أن يقع مراده على وجهٍ لم يُرِدْه؛ فإنْ صحَّ وقوعه على وجهٍ لم يُرِدْه، ولا يوجب ضعفه، صحَّ أنْ يقع ولمَّا أراده، ولا يدلّ ذلك على ضعفه، سيّما ومن قولهم إنّ القديم سبحانه يجب أنْ يريد الفعل على كل صفة يحصل عليها؛ فوجوه الفعل على قولهم في أنه يجب أن يريد الفعل عليها كنفس الفعل.

فإنْ قالوا: إنّا نلتزم ذلك ونقول: إنه تعالى يريد من الكافر اكتساب الكفر، وأنْ يكفر به، فالسؤال ساقطٌ عنّا.

قيل لهم: قد بينّا من قبلُ أنَّ ذلك يوجب النقص فينا، فيجب أنْ يوجب النقص فيه. وبيّنّا ذلك بأنّ هذا لو صحَّ، لصحَّ أن يريد النبيّ صلّى الله عليه من الكفّار أن يكتسبوا الكفر ويكفروا به، ولا يكون ذلك نقصًا فيه.

ولا فَصْل بين مَن ارتكب ذلك، وبين مَنْ قال إنه تعالى يجوز أن يأمر الكافر بأن يكفر بالكفر ويكتسبه، ويرغّب فيه، ويدعو إليه.

ومتى قالوا: إنّ ذلك لا يصحّ عليه، لأنّه قد أخبر أنه لا يأمر بالفحشاء، وقد أجمعوا على أنه لا يأمر بالكفر والقبيح. وهذا يوجب أنْ لا يريد الظلم والفساد؛ لأنّه تعالى قد أخبر بأنه لا يريد الظلم.

ويلزمهم على ذلك القول أن يجوِّزوا فيمن سلف من المكلّفين أنه تعالى قد أمرهم بالقبيح، وأن يجوِّزوا في أهل العقول لو كُلِّفوا عقلًا، ولم يُرِد عليهم السَّمع ما قلناه.

على أنّ اعتصامهم من لزوم ذلك بالقرآن والإجماع، مع قولهم بالمخلوق، لا يصح؛ لأنّه يجب أن يجوّزوا كونه تعالى كاذبًا في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعرَاف: الآية ٢٨]، وفي إخباره عن الأُمّة أنها مُحِقّة على قولهم أنه تعالى يخلق القبائح، ولا يُمكنهم أن يدفعوا ذلك عن أنفسهم بأنه صادق لنفسه؛ لأن المُجبِّرة لا تقول بذلك، بل مِنْ قولها إنّ الكلام فعلٌ من أفعاله كسائر الأجناس، فما الأمان من أن يكذب في إخباره ويأمر بالقبيح، وينهى عن الحسن، ويبعث كذّابًا ليضل العباد، ويظهر عليه المعجز. وذلك يبطل ما تعلّقوا به في دفع ما ألزمناهم.

ومَنْ يقول من الكُلَّابية[1] أنه صادقٌ لنفسه، فالكلام له أيضًا لازم؛ لأنه يجب أن يجوز أن يفعل الكذب، فلا ينافي ذلك كونه صادقًا لنفسه، بل يلزمه

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٢٨ من هذا الجزء.

أن يفعل الكذب، ويكون صادقًا به بأن يجعله صدقًا لنفسه، على طريقتهم بأنّ الأشياء إنما صارت على ما هي عليه بالفاعل، وأنه يصيّره على ما شاء أن يجعله عليه. فقد صحَّ بهذه الجملة لزوم جميع ما ذكرناه لهم.

على أنَّا قد بينّا من قبل أنه تعالى لا يريد إرادته، وأنها تقع منه وهو غير مُريدٍ لها، فإذا صحَّ ذلك فيما يقدر عليه، ولا يدلّ على ضعفه، فبأن لا يصحّ ذلك في وقوع ما لم يُرِدْه من غيره أجدر وأوْلى.

[مقالة لابن هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنَّ تعلّقهم بالشاهد لا يصحّ؛ لأنّهم لم يجدوا أحدًا وقع في سلطانه ما لم يُرِدْه، ودلّ ذلك على ضعفه مع أنه المتولّي لخلق ذلك وإحداثه. وعندهم بأنّ ما لم يُرِدْه تعالى، لو وقع لكان تعالى هو الذي خلقه فيهم، فكيف يصحّ لهم حَمْل الغائب على الشاهد في هذا الباب.

[في بيان أن انتفاء مُراد المُريد لا يدل على ضعفه ومقالة لشيوخ القاضي]

وبيَّن شيوخنا رحمهم الله أنّ الملك إذا أراد مِنْ جنده الشيء، فإنَّما يدلّ انتفاؤه على ضعفه إذا أراد وقوعه على جميع الوجوه لمنافعه ودفع مضارّه. ولو أراد مِنْ بعضهم أن يفعل فعلًا على جهة الاختيار ليستحقّ به الرّفعة، لم يدلّ انتفاؤه على ضعفه على الوجه الذي ذكرناه في القديم سبحانه، وبيَّنوا أنّ الغائب كالشاهد في الوجه الذي يدلّ انتفاء مراد المريد على ضعفه، وفي الوجه الذي لا يدلّ، وبيَّنوا ذلك بالأمر الذي عارضناهم به.

فإنْ قالوا: إنَّ ما ذكرتموه في الأمر لا يصحّ، وذلك أنه قد ثبت أن جميع مقدوراته تقع وإنْ لم يأمر بها، ولو وقعت ولم يُرِدْها لدلّ على نقص؛ فكذلك وقوع ما لا يريده من غيره يوجب ضعفه ونقصه، ووقوع ما لم يأمر به لا يوجب ذلك.

قيل له: إنّ مقدوراته مما يستحيل أن يأمر بها؛ لأنّ الآمر لا يأمر نفسه، ويصحّ أن يريد ما يقدر عليه، ومقدور غيره كما يصح أن يريده، يصح أن يأمر به؛ فيجب أن يكون انتفاء مأموره من غيره كانتفاء مُراده، ووقوع ما لم يأمر به كوقوع ما لم يُرِد. وإنما شبّهنا الإرادة بالأمر في الموضع الذي يصحّان فيه جميعًا، فلا يقدح فيما ذكرتموه.

[في بيان عدم جواز المساواة بين مقدوره تعالى ومقدور غيره]

وبعد، فإنَّا قد بيّنَّا أنّ انتفاء ما مر به الملك غيره، وما أراد منه، يجري مجرًى واحدًا، وانتفاء مراده من مقدوراته لأنه يجري مجرى انتفاء ما أمر به منها، ولأن وقوع ما لم يأمر به من مقدوراته، يحلّ محلّ ما لم يُرِدْه منه، وذلك يُبْطِل ما تعلّقوا به.

فإنْ قالوا: إذا كان انتفاء ما أخبر عن كونه من مقدور غيره، كانتفائه من مقدور نفسه في أنه يُوجب كونه كاذبًا، فهلَّا قلتم أنّ انتفاءَ مرادِهِ من مقدور غيره كانتفائه من مقدوره في أنه يُوجب نقصًا؟

قيل له: إنّا لا نقول إنّ الذي يوجب فيه النقص والكذب هو انتفاء ما أخبر بكونه، بل الذي يُوجبه وقوع خبره، مع علمه بأن المُخبر عنه لا يكون. وذلك يبطل سؤالهم أصلًا؛ لأنّ الخبر لا يكون كذبًا عند انتفاء مُخْبِره، وإنما يقع كذبًا متى كان المعلوم من حال مُخْبِره ذلك، حتى لو صحَّ أنْ يعلم ذلك من حاله، فلم يقع مُخْبِره، كان لا يخرج من أن يكون كذبًا. لكن ذلك لا يصح؛ لأنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، على ما قدَّمنا القول فيه.

ولا يمكنهم أن يقولوا مثل ما ذكرناه في الخبر في الإرادة؛ لأنّه تعالى هو مريدٌ لنفسه عندهم. ولا يصحّ أن يقال: النّقص يلحقه متى أراد الشيء، وقد عُلِم أنه لا يقع على ما ذكرناه في الخبر، فلا بدّ أن يقولوا أنّ انتفاء مراده هو المُوجب للنقص.

على أنَّ ما له وجب، لو انتفى ما أخبر بكونه من مقدوراته كونه كاذبًا، قائمٌ في انتفاء ما يُخْبِر بكونه من مقدور غيره، وهو وقوع الخبر، ومخبره ليس على ما تناوله؛ فلذلك سوّيْنا بين الأمرين. وما له أوجب انتفاء مراده من مقدور نفسه النقص، لا يصحّ في انتفاء مراده من مقدور غيره، على ما بيَّنَّاه من قبل.

ولا يجب أن نُسوّي بين مقدور غيره ومقدوره تعالى في باب الإرادة كما يجب في الخبر، والقول في سؤالهم في العلم كالقول في الخبر، فلا وجه لإعادته.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة القول بأن كل شيء بقضاء الله وقدره]

قالوا: قد ثبت أنَّ جماعة الأُمّة تقول: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، على جهة المدح له، والثناء عليه. فإذا صحّ ذلك وجب القطع أنه لم يشأ الإيمان من الكفّار؛ لأنّه لو شاءه لكان لا محالة، وعلى أنه قد شاء الكفر، لأنّه لو لم يشأه لم يكن.

وهذا غلطٌ؛ لأنّ ما ادَّعوه من الإجماع فيه لا أصل له. وجماعة شيوخنا يُنْكرون ذلك، ولا يجوّزون إطلاقه، كما لا يجوّزون إطلاق القول بأنّ كل شيء بقضاء الله وقدره، فتعلّقهم به لا يصح. ولا يُعرف هذا الإطلاق عن المتقدّمين، وإنما يطلقه مَنْ لا عِلم له من العامّة، ومَنْ يذهب مذهب المخالفين لنا.

ولا فَصْل بين مَنْ تعلق بذلك، فادّعاه إجماعًا، وبين مَنْ ادّعى الإجماع فيما يطلقه العوام من أنَّ كلَّ شيء بإذن الله وبأمره، ويجعل ذلك حجّةً في أنّ كلَّ شيء قد أمر الله به.

على أنّهم يُطلقون القول بأنّه لا مردّ لأمر الله، فيجب أن يدلّ ذلك على أنّ الله تعالى لم يأمر الكفار بالإيمان، بل أمرهم بالكفر.

فإنْ قالوا: إنما أرادوا بذلك: لا مَرَدَّ لما يُحدثه ويفعله.

قيل لهم: فالمراد بقولهم: «ما شاء الله كان»، ما شاء الله أن يُحدثه من مراداته، كان لا محالة.

وبعد، فإنَّ الأُمّة تقول عند التوبة[1] والإنابة: أستغفر الله من جميع ما كره الله؛ وذلك يدلّ على اعتقادهم أنه تعالى كارهٌ لجميع المعاصي، فكيف يُنسب إليهم الإجماع على أن المعاصي وقعت بمشيئة الله، ولِمَ صار التعلّق بما ذكرتموه في أنّ الله سبحانه مُريدٌ للكفر بأوْلى من التعلق بما ذكرناه في أنه كارهٌ له ولسائر المعاصي؟

على أنَّ الإجماع لو صحَّ في ذلك، لم يكن بأكثر من وروده في الكتاب عن الله تعالى، فلو قال الله عزّ وجلّ ذلك، لكان يجب صرفه إلى أنّ المراد به: ما شاء أن يُحدثه ويفعله من مقدوراته ـ سوى الإرادة ـ كان، وحدث للأدلّة العقلية؛ فكذلك القول فيه لو ثبت الاتّفاق فيه. وكذلك قوله: «وما لم يشأ لم يكن»، يُراد به ما لم يشأ من مقدوراته التي ليست بإرادة لم يكن.

على أن المُجبِّرة تقول: إنّ القديم سبحانه لم يشأ كونَ الكفر، ولم يكتسبه الكافر، ويكفر به. وإنّما أراد كونه قبيحًا فاسدًا متناقضًا، وهذا يُبْطل تعلّقهم بما قالوه؛ لأنّ الأظهر أنّ مرادهم بقولهم: «ما شاء الله كان» ما شاء الله كونه كان، ومتى تأوّلوه على قولهم، زالوا عن الظاهر، وسوَّغُوا لنا مثله.

وبَعْد، فإنّ مِنْ قولهم إنه تعالى مُريدٌ لكل شيء ما كان وما لا يكون؛ لأنّه يريد كل شيء على الوجه الذي يكون عليه. وذلك يبطل تعلّقهم بقولهم: «وما لا يشاء لا يكون»؛ لأنّ عندهم أنْ ما لا يكون أيضًا قد شاءه.

---

(١) التوبة: هي الرجوع والندم. (التوحيد للماتريدي ص ٣٥٦) ويشرح القاضي عبد الجبار نفسه التوبة فيقول: أن يندم على القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله من القبح. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٣١ و٧٨٢). وأما في «المغني» فيقول القاضي: التوبة هي الندم على ما فعل مع العزم. (المغني ١٤/٤٢٨).

ومتى قالوا: أرادوا بذلك ما شاء الله كونه كان، وما لا يشاء كونه لا يكون، وإنْ شاء أنْ لا يكون.

قيل لهم: إذا صحَّ لكم هذا، وإنْ لم يقتضيه ظاهره، فسوّغوا لنا تأوّله على ما قدَّمناه. وهذا يُبْطل تعلّقهم بظاهره؛ لأنّهم صاروا ينازعونا تأويله، وفارقوا ظاهره.

وبَعْد، فإنَّ الناس أجمع يقولون عند عزيمة السفر: «أخرج غدًا إنْ شاء الله»، وهذا أظهر مما قالوه؛ فيجب أن يدلّ على حدوث المشيئة، وأنه تعالى يشاء بعض الأُمور دون بعض.

وعلى أيِّ وجهٍ تأوّلوا هذا أمكنّا تأوّل ما قالوه، فبَطُل بكلّ هذه الوجوه تعلّقهم بهذا الكلام.

شُبْهة لهم أخرى

[شُبْهة إرادة الله لكل شيء كان ويكون]

قالوا: لو حدث في العالم شيء لا يريده الله تعالى مع عِلْمه به، وتمكّنه من المَنْع منه؛ لوجب أنْ يمنع من وقوعه. فإذا لم يمنع من ذلك دلَّ على أنه مُريدٌ له. ألا ترى أنَّ مَنْ رأى غلامًا له يفسد ما له وأهله فلم يُنكر عليه ذلك ولم يمنعه، كان تركه كذلك من أدلّ الأشياء على أنه قد أراده.

وربما قال العقلاء لمن هذه حاله، لو لم يُرِد وقوع ذلك من غلامه لمنعه منه إذا كان عالمًا به، ومتمكّنًا من المنع منه. وهذا يُوجب أنه تعالى قد أراد كلّ شيء كان ويكون.

الجواب: هذا لا يصحّ؛ لأنّه دعوى لم يبيّن بالدليل؛ لأنّا في ذلك ننازع ونقول: إنّ القادر على منع الغير بفعل أو قول، قد لا يمنعه من الفعل ولا يريد كونه مع ذلك، وإنْ علم أنه سيقع أو ظنّ ذلك.

وإذا كنّا كذلك نقول، فما ادّعاه لا يصح، وإنّما نقول: إنّ مَنْ رأى غلامه يفسد ماله وأهله، فلا بدّ من أن يمنعه إذا لم يُرِد ذلك منه؛ لأنّه مُلْجأ إلى دفع

المضارّ عن نفسه، أو في حكم المُلجأ. ولذلك متى زال الإلجاء واشتبه الحال يجوز أن لا يمنعه، ولسنا نقول إنّ تركه أنْ يمنعه يدلّ على أنه قد أراد ذلك منه، بل لا يمتنع أنْ لا يريد ذلك منه ولا يمنعه. ولولا أنّ ذلك كذلك لما صحَّ أنْ يترك منع مَنْ يقدر على منعه مِنْ فعل القبيح مع عِلْمنا بوقوعه، أو ظننّا لذلك. ونحن نجد ذلك من أنفسنا في سائر مَنْ نعصي. وقد نعلم تصرّف الناس في الأسواق، فلا نريده ولا نكرهه، ولا نحب أن نمنعهم منه.

وبَعْد، فلو كان لا يصح وقوع ترك هذه الإرادة مع ترك المنع لما صحَّ أن يُنهى المكلّف عن إرادة ذلك، ولا أن يُؤمر بتركها؛ لأنّ الأمر لا يجوز إلّا بما يصحّ وقوعه على الوجه الذي أمر به. فإذا صحّ ذلك، وعَلِم أنّ أحدنا إذا لم يمنع غيره من القبيح، فقد نهى عن إرادة ذلك، وأمر بتركها، وفي ذلك دلالةٌ على أنه يجوزأن يريد ذلك ويجوز أن لا يريد... ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يَحْسُن من الواحد منّا إذا لم يمنع غيره من القبيح أن يريده؛ لأنّه على هذا القول لا يصحّ أن ينفكّ عنه. ولا يجوز أن يَقْبُح منه ما هذه حاله.

على أنّ هذه العلّة تُوجب القول بأنه سبحانه يرضى المعاصي، ويأذن فيها، ويأمر بها ويحبّها؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لمنع منها قياسًا على ما قالوه في الشاهد. يبيِّن لزوم ذلك أنّهم يقولون لمن خلَّى بين الغلام وإفساد ماله وأهله، إذا لم يمنع منه مع علمه به، لو لم يَرْضَ بذلك، ولم يأذن فيه، لمنع منه، كما يقولون: لو لم يُرِدْه لمنع منه، فإنْ دلَّ ذلك على أنه تعالى مريد لسائر ما لم يمنع منه، فيجب أن يكون راضيًا به، أو آمرًا به.

على أنّه تعالى قد منع من هذه المعاصي بالوجه الذي يصحّ معه التكليف، وهو النهي والزجر. فيجب أن لا يكون مريدًا لها؛ لأنّه لو أرادها، لَمَا منع منها هذا المنع، كما أنَّ الواحد منّا متى نهى عن الشيء وزجر عنه، لم يصح أن يكون مريدًا له. والمنع بالنهي قد جرى مجرى المنع في الحقيقة في الشاهد، فيجب أن يجري مجراه في الغائب.

وبعد، فإنَّ الواحد منّا مع مُشاهدته من النصرانيّ إظهار النصرانية، والاختلاف إلى البيعة، وغلبة ظنّه بأنه يُديم على ذلك في المستقبل، لا يمنعه منه، ولا يريده. وقد لزم الواحد منّا، متى قَوِيَ في ظنّه أنّه إنْ أنكر المنكر، ومنع منه قُتِلَ، أو زاد المُقْدِمُ على المنكر أنْ لا يمنع منه، ويُفيد مع ذلك بكراهته ونهى عن إرادته.

على أنّه تعالى قد مكّن الكافر من الإيمان، ولم يمنعه من ذلك، ولم يُرِد ذلك منه على قولهم. فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يُريد الكفر، ولا يمنع منه مع ذلك.

فإنْ قالوا: إنما لم يُرِد الإيمان من الكافر لأنه قد عَلِم أنه لا يفعله ولا يريد إيجاده، وإنّما قلنا إنه إذا عَلِم أنّ القادر سيفعل الشيء، فلو لم يُرِده لمنع منه.

قيل لهم: فيجب أن يكون الكافر لو عَلِم مِنْ حاله أنه يريد فعل ذلك، لوجب أن يمنعه منه، إذا لم يكن قد أراده منه. وهذا يوجب كونه ملجأ إلى أن لا يفعل ذلك. كما أنّ الواحد منّا إذا عَلِم أنّه لو حاول قتل بعض الملوك حِيلَ بينه وبينه، فلا بدّ من أن يكون ملجأً إلى أن لا يقتله. وهذا يُوجب إخراج جميع المكلّفين من التكليف.

وبعد، فإنّ القدرة عندنا هي قدرة على الضدَّيْن، والمكلّف لا بدّ من أن يتمكّن منهما. ومع ذلك، فلم يُرد القديم تعالى منه كِلَا الأمرين، ولم يجب من حيث لم يُرِد أحدهما أن يكون مانعًا منه. وكلّ ذلك يسقط ما تعلّقوا به.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة القول أنه تعالى لو لم يكن مُريدًا للمعاصي لوجب أن يكون ساهيًا]

قالوا: لو لم يكن تعالى مريدًا لما يقع من المعاصي، لوجب أن يكون ساهيًا، أو غافلًا عنه؛ لأنَّ مَنْ ليس بساهٍ ولا غافل عن الشيء يجب كونه مريدًا

له، فإذا استحال على الله السَّهو فيجب كونه مريدًا لكلّ ما يقع من معصية وطاعة.

وهذا بعيدٌ، لأنّا فيه ننازع، وندّعي أنّ العالم بالشيء قد لا يريده، وإنْ لم يكن ساهيًا عنه، فقدِ اعتمدوا في نُصْرة الخلاف بيننا وبينهم على مثله. بل القول عندنا، في أنّ مَنْ ليس بساهٍ عن الشيء لا يجب أن يريده، أظهرُ من الكلام في أنه سبحانه يريد كل شيء؛ لأنّا نعلم باضطرار أنّا لا نريد تصرّف غيرنا مع عِلْمنا به، أو ظننّا له، وإنْ لم نَسْهَ عنه. وقد نعلم معصية العصاة ولا نريدها، وقد عَلِم النبيّ صلّى الله عليه وقوع الكفر من الكفّار، خصوصًا من أبي لهب، وسائر من خبَّره الله تعالى بأنه لا يؤمن، ومع ذلك لا يريد ذلك منهم، بل يكرهه، وقد لا يريده، ولا يكرهه.

وليس لهم أن يقولوا: إنه يريد كونه قبيحًا مسخوطًا؛ لأنّ ذلك لو صحَّ كان لا يخرج من أن يكون غير مُريد لكونه وحدوثه، وإنْ لم يَسْهُ عن ذلك من حاله، فكيف يصحّ ذلك ونحن نعلم باضّطرار أنّا لا نريد المعصية من غيرنا، ولا التصرّف مع العلم والظنّ، على وجهٍ من الوجوه.

على أنّا قد بيّنَّا في فصل متقدِّم أنّ السهو لا يضادّ الإرادة، وإنّما يضادّ العلم، وأنه لو ضادّها لأدّى إلى كونه مضادًّا لشيئين مختلفين غير متضادّين. وبيّنّا أنه لو ثبت كونه معاقبًا الإرادة، لم يكن نفي السَّهو عنه تعالى بأن يوجب كونه مريدًا للشيء أوْلى من كونه كارهًا له. وهذا يوجب كونه مُريدًا للأشياء، كارهًا لها على وجهٍ واحد.

وقد بيّنَّا أنّ الذي له قلنا إنه تعالى عالمٌ ليس هو نفي أضداد العلم عنه. وبيَّنّا أنْ ذلك لا يدلّ عندنا على إثبات الصفات للموصوف، فلا يمكن أن يقال إنه سبحانه إذا لم يكن ساهيًا، فيجب كونه مريدًا، لو ثبت أنّ السهو يضادّ الإرادة، وأنه لا يضادّها غيره.

على أنّ هذه العلة تُوجب عليهم القول بأنّه تعالى مُحبٌّ للكفر، وراضٍ به، ومُختارٌ له؛ لأنه غير ساهٍ عنه، لأنّ المحبة والإرادة في هذا الباب في كلّ

وجه يذكرونه لا تختلف. ويوجب ذلك القول بأنّه قد أذن في المعاصي، وأمر بها؛ لأنه ليس بِساهٍ عنها. وبأيّ شيء دفعوا ذلك بمثله ما قالوه، ويلزمهم القول بأنه تعالى قد أراد مِنَ الكافر أن يكتسب الكفر ويكفر به؛ لأنّه غير ساهٍ عن ذلك، كما أنه غير ساهٍ عن سائر الصفات التي قالوا إنه تعالى يريد الكفر عليها.

فإن قالوا: أليس الواحد منّا إذا علم ما يفعله، ولم يكن ساهيًا عنه، فلا بدّ من أن يريده، فهلّا وجب بذلك القضاء بصحّة ما ذكرناه من العلَّة؟

قيل له: إنّما يجب ذلك في مقدوره؛ لأنّ ما دعاه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة، على ما بيّناه. ولذلك قد يعلم ما يفعله في المستقبل ولا يريده، وقد يعلم إرادته ولا يريدها. وقد ثبت بالدّليل أنّ الإنسان يفعل الإرادة، ولا يجب أن يُريدها وإنْ لم يكن ساهيًا عنها. وذلك يُبْطِل القول بأن ما لم يكن ساهيًا عنه، فيجب أن يكون مريدًا له.

والقول بأنّ الواحد منّا لا يريد إرادته ظاهرٌ، لأنه لو أرادها، لوجب أن يَفْصُل بين كونه مريدًا لها ومريدًا لغيرها، كما يفصل ذلك في سائر المرادات. على أنه لو وجب أن يريد الإرادة، لأنه ليس بساهٍ عنها، لوجب أن يريد الإرادة، فكان لا يخلو القول من وجوه: إمّا أنْ يقال بوجود إرادات لا نهاية لها، وهذا مُحال؛ أو يقال: ينتهي ذلك إلى إرادةٍ هو ساهٍ عنها؛ أو يقال: إنه ينتهي إلى إرادةٍ تَغْمُض فلا يصحّ أن يريدها؛ أو يقال: ينتهي إلى إرادةٍ يريدها بنفسها لا بإرادة غيرها؛ أو يقال: ينتهي إلى إرادةٍ يضطرّه الله إليها.

ولا يصح أن يقال: إنها تنتهي إلى إرادةٍ يسهو عنها؛ لأنّ من خَلَقَ السَّهو فيه قادرٌ على أن يفعل فيه بدله العلم. ولا شيء يُشار إليه من الإرادات إلّا وهذه حاله.

وبمثل ذلك يبطل قولهم: إنها تنتهي إلى إرادة تغمض؛ لأنّه قادر على أن يزيل الغموض بالعلم فيريده.

ولا يصحّ أنْ يقال إنها تنتهي إلى إرادة تُراد بنفسها؛ لأنّ الإرادة لا يصحّ أن تتعلق بشيئين على جهة التفضيل، فلو تعلّقت بنفسها ما جاز أن تتعلّق بغيرها، وذلك يؤدي إلى إرادةٍ لا مُراد لها. ولو جاز ذلك فيها جاز مثله في العِلْم وغيره من المعاني المتعلقة باعتبارها؛ وهذا بيِّنُ الفساد.

ولا يمكن أن يقال: إنها تنتهي إلى إرادة يضطرّه الله تعالى إليها؛ لأنّا نعلم من أنفسنا أنّ الإرادات كلّها لا تضطرّ إليها، وأنّها كلها تقع منّا على وجه واحد، فلا فرق والحال هذه بين مَنْ قال إنّ فيها ما قد اضطرّه الله إليه، وبين مَنْ قال: إنّ في مراداته ما قد اضطرّه الله عزّ وجلّ إليه.

وبعد، فلو ثبت ما قاله، لم تَخْرج تلك الإرادة الضرورية من أن يكون الإنسان عالمًا بها، ولم يُرِدْها بإرادةٍ أخرى؛ لأنّ كون القديم تعالى مريدًا لها لا يُخرج العبد من أن يكون قد عَلِمها وهو غير مُريدٍ لها. على أنّ المعقول في الشاهد أنّ المُريد يجب أن يكسب إرادة الأفعال، فإن جاز أن يكسب إرادة يريدها لا بإرادةٍ يكسبها بخلاف المعقول في الشاهد، فما الذي يمنع من أن يفعل الإرادة ولا يريدها أصلًا. فقد بان بجميع ذلك أنّ أحدنا لا يريد إرادته من غير مانع، فيجب جواز مثله في غيره من الأفعال، وفي القديم سبحانه. وفي هذا إسقاطٌ لهذه العلّة.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة القول أنه تعالى لو كان كارهًا للمعاصي لوجب أن يكون مَن يفعلها مُكرهًا له]

قالوا: لو كان تعالى كارهًا للمعاصي لوجب أن يكون مَنْ يفعلها مكرهًا له، كما أنّ الفاعل لِمَا يرضاه الله سبحانه مُرْضٍ له، ولما يسخطه مُسْخِط له. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّ المعاصي كلّها واقعة بإرادته تعالى؛ لأنّه إذا بَطُل كونه كارهًا لها، فلا يصح قول بعده إلّا ما قلناه.

وهذا بعيدٌ؛ لأنّ مَنْ يفعل ما يكرهه غيره لا يكون مكرهًا له. يبيّن ذلك أنّ الكافر قد يفعل ما يكرهه، ولا يكون مكرهًا لنا. وقد فعل الكفّار ما كرهه

النبيّ عليه السلام، ولم يكونوا مكرهين له. وإنما يجب أن يكون المكره مكرهًا لنا متى كَرِهْنا منه إيقاع الشيء على طريق الإلجاء، فمتى أقدم عليه، كان مكرهًا لنا؛ لأنّه مانعٌ لنا من فعل ما عنده يكون ملجأ إلى أن لا يفعله.

وهذا هو المُستفاد بوصفنا للمكره بأنه مكره؛ لأنّه إنما يُراد بذلك أنه حاملٌ لمن أكرهه على الفعل، ومُلجىء له إليه. وعلى هذا الوجه قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ﴾ [يونس: الآية ٩٩]، فإذا لم يصح أن يكون الكافر حاملًا للقديم على الفعل بما يُقدم عليه من المعاصي على الفعل، فقد بَطُل جميع ما تعلّق به. وإنّما يُوصف مَنْ يفعل ما يسخط القديم تعالى أنه مُسْخِط؛ لأن ذلك يفيد كونه مُقْدِمًا على ما كرهه فقط، ووصف المُرضي بأنه مُرْضٍ يفيد أنه مقدم على ما أراده منه مَنْ أرضاه. فلذلك صحَّ كون العبد مرضيًا له ومسخطًا، ولم يصح كونه مكرهًا له. يبيّن ذلك أنه بفعله ما أراده الله لا يجعله تعالى مريدًا، بل حاله سبحانه وقد فعَلَ العبد ما أراده كحاله من قبل؛ فيجب أن تكون حاله وقد فعل ما كرهه كحاله من قبل.

ولا اعتبار بالعبارات في هذا الباب، على أنه يلزمهم على قولهم إنه تعالى قد أمر الكفّار بما كرهه من الإيمان أن يكون آمرًا لهم بأن يكرهوه، وقادرًا على إقدارهم على إكراهه. وما يُسقطون ذلك به عن أنفسهم يسقط عنّا ما أوردوه من العلّة.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة القول أنه تعالى إذا لم يكن مقهورًا على وقوع شيء وجب كونه مُريدًا له]

قالوا: إنَّ معنى وصفنا الله تعالى بأنه مُريد هو أنه ليس بمكره على الشيء ولا مغلوب ولا مقهور. فإذا ثبت أنه ليس بمقهور على وقوع شيء ألبتّة وجب كونه مريدًا له.

وهذا في غاية البعد؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ وصف المُريد بأنه مريدٌ يفيد اختصاصه بحال لكونه عليها تقع الأفعال منه على وجهٍ دون وجه، ولا يرجع ذلك إلى نفي كونه مغلوبًا مقهورًا، وفي ذلك إسقاط السؤال.

وبعد، فإنّا نعلم أنّ الرسول صلّى الله عليه كان لا يريد كفر الكافر ومعاصي العصاة، وإنْ لم يكن مغلوبًا ولا مقهورًا ولا مكرهًا. وكذلك حالنا فيما لا يريد من تصرّف الناس في الأسواق وغير ذلك.

ولا فرق بين مَنْ قال بهذه الشُّبهة إنه مريد لكل شيء، وبين مَنْ قال إنه محبٌّ له، وراضٍ به، وآمرٌ به في الفساد.

وبعد، فإنّ مَنْ قال: إنه تعالى يريد المعاصي، ولا يرجع بذلك إلّا إلى نفي القهر والغَلَبة فقط، فهو مُخالِف في العبارة وموافِق في المعنى، فيجب أن نبيِّن خطأه من جهة اللغة. على أن نفي القهر والغَلَبة إنما يصح فيما يختصّ القادر بالقدرة عليه دون فعل غيره؛ فاستعماله فيما ذكروه لا يصحّ.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة كونه مُكرَهًا على المعاصي لو لم يكن مُريدًا له]

قالوا: لو لم يكن مريدًا للمعاصي لوجب كونه مكرهًا عليها؛ لأنّ مَنْ ليس بمريد للشيء، لا بدّ من أن يكون مكرهًا عليه، إذا كان ممّن يجوز أن يريد ويكره! وهذا بعيدٌ لما قدَّمناه، ولأنه يوجب أن يكون تعالى لم يزل مريدًا فيما لم يزل أن يكون مكرهًا على المعدوم، لأنه لا قديم مع الله سبحانه، وكون المُكره مكرهًا على المعدوم مُحال، ويجب كونه صلّى الله عليه مكرهًا على الكفر الذي لم يُرِد كونه، وأن يكون الإنسان مكرهًا على ما لم يقع منه، من حيث لم يُرِدْه، وعلى ما لم يُرِدْه من تصرّف الناس، وكلّ ذلك يبطل تعلّقهم بما قالوه.

وإنّما يوصف المكره بأنه مُكرهٌ من حيث كان ملجأ إلى الفعل ومحمولًا عليه، فمتى كان كذلك وُصِف بأنه مُكْرَه، كان مريدًا لِما فعله أو غير مريد، شبيهًا بما يكرهه في الحقيقة من حيث يستثقله كاستثقاله لما يكرهه.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبُهة أن عليه تعالى يُوجِب أن يريد كونه أو أن لا يكون]

قالوا: الذي يدلّ على أنه قد أراد كون المعاصي، أنه إذا عَلِم كونها من العصاة، لم يَخْلُ من أن يريد كون معلومه على ما عَلِمَه، أو أن لا يكون على ما عَلِمَه. فإنْ أراد كونه على ما عَلِمَه، فقد أراد الكفر والمعاصي على ما نقوله. وإنْ أراد أنْ لا يكون على ما عَلِمه، بل أراد كون معلومه على خلاف الوجه الذي يقع عليه، أوجب ذلك أنْ يكون قد أراد منهم أن يجهلوه من حيث أراد أن يقع منهم خلاف ما عُلِمَ عَلَيْه. وهذا باطل؛ وبطلانه يوجب كونه مريدًا لسائر ما يفعله العباد. يبيِّن ذلك أنّه لو جاز أنْ لا يريد كون معلومه من العباد على ما عَلِمَه عليه، جاز أن لا يريد أيضًا كون ما يقدر عليه على ما عَلِم أنه يكون عليه. وهذا باطلٌ، وبطلانه يوجب صحّة ما قلناه.

الجواب: وهذا بعيد؛ وذلك أنه سبحانه لا يجب إذا علم الشيء أن يريد كونه أو أن لا يكون لا محالة، إلّا أنْ يكون هناك وجهٌ يقتضي إرادته له سوى كونه عالمًا به، لأنه يعلم ما يَقْدِر عليه مما لا نهاية له. ولا يجب كونه مريدًا له، وإنّما يريد ما يعلمه من أفعال العباد التي أمر بها؛ لأنه قد كلَّفهم وتعبّدهم، فلا بدّ من أن يريد ذلك منهم، لعلمه بأنه صلاحٌ لهم في الدِّين، فعلمه بما لهم فيه من الصلاح مع التكليف، يقتضي كونه مريدًا لذلك.

وأمّا القبائح، فهو غير مريدٍ لها، ولا يجب أن يريد أنْ لا تكون؛ لأن الإرادة قد بيّنَّا أنها لا تتعلق بأن لا يكون الشيء، وإنّما يكره تعالى المعاصي، فأمّا أنْ يريدها على وجهٍ من الوجوه فلا. والمباحات، فلا يريدها ولا يكرهها، وإنْ علم وقوعها من حيث لم يكن لها مدخل في التكليف ألبتّة.

ولا يجب إذا أراد كون معلومه على خلاف ما عَلِمه، أن يكون مريدًا لتجهيل نفسه؛ لأنّا قد بيّنَّا من قبل، أنَّ التجهيل هو ما يصير به جاهلًا، وكون معلومه على خلاف ما علمه لا يصح ذلك فيه، وبيّنَّا القول في ذلك مفصّلًا من قبل.

ويجب على هذا القول أن يكون تعالى قد أمر الكفار بتجهيله، من حيث أمرهم، بخلاف ما عَلِم أنه يكون، فإذا لم يجب ذلك، لم يجب ما قاله. وإنّما وجب كونه تعالى مريدًا لمقدوراته لا من حيث عَلِمها، لكن لما قدَّمناه من أن الدَّاعي إذا دعى إلى فعل الشيء يدعو إلى إرادته. ولذلك لا نقول إنه يريد أفعاله في المستقبل، ولا كلّ ما يقدر عليه، وكل ذلك يُسْقِط ما تعلّقوا به.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة الخلط بين مفهوم الإباء(١) ومفهوم الكراهة]

قالوا: لو كان كارهًا للمعاصي لوجب أن يكون آبيًا لها، ولو كان كذلك لوجب أنْ يكون العاصي فاعلًا للمعصية، شاءها الله عزّ وجلّ أم أباها. وذلك علامة الضعف والقهر والغلبة. فإذا بَطُل ذلك وجب كونه مريدًا لها.

الجواب: وهذا بعيدٌ؛ لأنّا لا نقول إنه تعالى إذا كره المعاصي أنه آبٍ لها؛ لأن الإباء ليس من الكراهة بسبيل، وإنّما يُراد به المنع أو الامتناع. ولذلك قال تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: الآية ٣٤]، لـمّا امتنع من السجود المأمور به. ولذلك تتمدّح العرب بأنها تأبى الظلم والضَّيْم. ولو كان المراد بذلك أنها تكرهه لم يكن لك مَدْحًا؛ لأن الضعيف كالقوي في ذلك، وإنّما يكون مدحًا وافتخارًا من حيث أُريد به أنها تمتنع من الظلم، وتمنع الغير منه.

وعلى هذا الوجه قال تعالى: ﴿وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التوبَة: الآية ٣٢]، يعني أنه يمنع إطفاء نوره. وإنما أشكل ذلك عليهم من حيث كان الآبي للشيء لا بدّ من أن يكرهه، فبطل بهذه الجملة القول بأنّ المعصية لو كرهها الله سبحانه لكان العاصي قد فعل ما أباه تعالى، وهذا يوجب عليهم أن يريد من

(١) وضَّح القاضي في بعض كتبه «الإباء» فقال: يراد به كراهة الشيء مع المنع منه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٧٣).

الكافر أن يكتسب الكفر؛ لأنه لو لم يرد ذلك لوجب أن يكون مكتسبًا لما يأباه تعالى.

على أنهم إنْ لم يريدوا بالإباء إلا الكراهة فقط، فقد وافقونا في المعنى، وصار الخلاف في الاسم، ولا اعتبار بذلك.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة أنه تعالى قد خلق إبليس فيكون بذلك مُحِبًّا للمعاصي]

قالوا: قد ثبت أنه تعالى قد أراد منّا أن نُجاهد الكفّار، فإذا لم يصحّ ذلك إلّا بوقوع القتال منهم، فيجب أن يكون مريدًا لذلك؛ لأنّ المريد للشيء الذي لا يتمّ إلّا بغيره، لا بدّ من أن يريده. فإذا صحّ ذلك، وكان قتالهم معصيةً، فقد ثبت أنّ الله سبحانه قد أراد المعاصي، على ما نقوله.

قالوا: ويقوّي هذا أنّ الشهادة قد نُدِبْنَا إلى طلبها والرغبة فيها، وقد أرادها الله تعالى لأوليائه، ورَضِيَها لها، والشهادة هي قتل الكفّار المؤمنين، وذلك يقوّي أنّ المعاصي مرادة لله تعالى، على ما نذهب إليه في هذا الباب.

وربما أرادوا ذلك على غير هذا الوجه، فيقولون: إذا خلق الله تعالى إبليس، وعلم أنه لا بدّ من وقوع المعاصي منه، فيجب أن يكون مريدًا لسائر المعاصي.

وربما أوردوا ذلك على غير هذا الوجه بأنْ يقولوا: لو لم يكن تعالى مريدًا لمعصية العاصي، لم يكن لخلقه إيَّاه، ولا تكليفه وجه، مع عِلمه بأنه يخالفه في الإرادة، ولا يفعل ما أراده منه. وقد تعلّق بعضهم بما رُوِيَ عن النبيّ صلّى الله عليه، أنّه قال: «**لو شاء الله أن لا يُعْصَى ما خلق إبليس**»[١]. وبما رُوِيَ عن عليّ عليه السلام أنه قال لرجل: «خلقك الله كما شاء أو كما شئت،

(١) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٤/ ٩٢) عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر: «إن الله لو شاء أن لا يعصى، ما خلق إبليس».

وتعمل بما شاء أو بما شئت؟ فقال: بما شاء الله، فقال: لو قلتَ خلاف ذلك لضَرَبْتُ عنقك».

[ردّ القاضي على المجبّرة، وشرح معنى الحديثين]

وهذا الذي قالوه أوّلًا بعيدٌ؛ لأنّه لا يمتنع عندنا أن يريد المريد الشيء ولا يريد ما عنده يوجد، كما لا يجب إذا أمر الأمر بالشيء أن يأمر بما عنده يوجد، أو إذا أحبّ أو رَضِيَ الشيء أن يحبّ ما عنده يوجد.

يبيّن ذلك أنّ الرسول صلّى الله عليه قد أراد مجاهدة الكفار ولم يُرِد ما عنده يقع، وأراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يُرِد تضييع المعروف والإقدام على المنكر، وأراد اغتسال الزاني من الجنابة ولم يُرِد ما عنده يجب، وكذلك حال الواحد منّا. وإذا جاز أن يأمر تعالى بالمجاهدة، ويحبّها ويرضاها، ولا يجب كونه آمرًا ومُحبًّا وراضيًا لما عنده يوجد، فكذلك ما قالوه. وهذا يوجب عليهم أن يريد اكتساب الكفار للقتال؛ لأن المجاهدة عنده توجد.

وقد صحّ أن الواحد منّا قد يريد من غيره أن يأكل عنده ويُجالسه ويحادثه، ولا يحبّ أن يريد ما لا يحصل ذلك إلّا معه. وقد يريد عندنا الإنسان الكلام من غير إذا كان يستحيله، ولا يريد ما عنده يحسن من الأسباب، وقد يرد العطِيَّة ولا يريد سببها، ويريد المخاصمة لغيره ومقاتلته إيّاه، وإنْ كان كارهًا لما عنده يوجد ذلك منه. وإذا جاز أن يريد المسبّب ولا يريد ما به يوجد كإرادته إيلامه دون سببه، وكلامه الذي يستحليه دون أسبابه، فكيف لا يجوز أن يريد الأمر الذي لولا غيره لما حصل، وإنْ لم يُرِد ذلك الغير. وكلّ ذلك يبيِّن فساد الوجه الأول.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما لا إشكال فيه، من أنّ مَنْ عَلِم وغَلِب في ظنّه في أنّه إنْ خاصمه غيره خاصمه، أو أقدم على ضَرْبِه ضَرَبَهُ،

ويقدم على ذلك، ولا يجب كونه مريدًا لضرب غيره له؛ لأنه يُلْجَأ إلى أن لا يريده. وقد يريد تناول الطعام إذا هو جائع، ولا يجب أن يريد الجوع؛ لأنّه بمنزلة سائر المضارّ في أنه لا يريدها. ونظائر ذلك تكثر، فكلّ ذلك يبيّن فساد ما قالوه.

وما قوّوه به من الشهادة فبعيد، وذلك لأنّ طلب قتل الكافر المؤمن والرغبة فيه لا يحل؛ لأنه قبيح.

ولو جاز أن يتعلق بذلك في أنه تعالى يريد القبيح لجاز أن يُتوصّل به إلى أنه تعالى يأمر بذلك. ولجاز أن يقال: إنّ الرّسول صلّى الله عليه يأمر به ويدعو إليه، وأنّ الإنسان قد ندب إلى الرغبة فيه. وهذا ما لا يقولون به، وإنّما يحسن أن يطلب المؤمن ويريد الأُمور التي عندها يقتل من الثبات والصبر وترك الجزع، وإنْ أتى على نفسه، فلو حصلت هذه الأُمور منه، ولم يَقْتُل، لكان حاله في الثواب كحاله إذا قُتِل. وإنما يكشف لنا القتل من حاله عمّا لا يكاد يعرفه من حال غيره، وكل ذلك يبيِّن سقوط ما أوردوه.

[في بيان أن خلق ما توجد عنده المعصية لا يفرض إرادة المعصية]

وأمّا ما قالوه ثانيًا، فيسقط بما قلناه أيضًا؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه لا بدّ من وقوع المعاصي منه، ولا يريد ذلك بل يكرهه؛ لأنّ أكثر ما يمكن في هذا أنْ يقولوا إنه لمّا خلق ما عنده توجد المعصية، فيجب أن يريد المعصية، وقد بيّنّا فساد ذلك.

وليس يمكنهم أن يقولوا: إن جسم إبليس يُوجب المعصية، فلذلك وجب أن يريدها؛ لأنّ المعصية تقع منه اختيارًا، ومَنْ يقول أيضًا إنّها من فعل الله تعالى، لا يقول إنها مُوجبة عن جسمه. ولو ثبت أنّها مُوجبة عن جسمه لم يجب ما قالوه أيضًا؛ لأنّ إرادة السبب عندنا لا تقتضي إرادة المسبّب، بل لا يمتنع أن يريده لغرض يخصّه، ولا يريد المسبّب. يبيِّن ذلك أن أحدنا قد يبُطُّ جرح غيره ليُداويه، ولا يريد إيلامه، وقد يضربه بالعصا ليؤلمه، ولا يريد

انتفاض الغبار عن ثيابه؛ فلو كان ذات إبليس مُوجبة للمعاصي، لم يجب إذا أراد الله تعالى خلقه أن يكون مريدًا لمعاصيه.

ولا يمكنهم أن يقولوا إنه يجب أن يريد ذلك؛ لأنّ الغرض في خلقه وقوع المعصية؛ لأن ذلك باطل، بل الدلالة قد دلّت على أنه تعالى خلقه لكي يَعْبده. وكيف يقال إنّ ذلك غرضه تعالى، وقد نهاه عن المعاصي وزجره عن فعلها. وهذا غاية ما يدلّ على أنه كرهها منه، وخلقه لخلافها، وكلُّ ذلك يُسقط ما سأله ثانيًا.

وأمّا ما قالوه ثالثًا من قولهم: لو لم يكن مريدًا لمعصية العاصي، لم يكن لخلقه إياه وتكليفه مع علمه بأنه يُوافقها معنًى، فغلطٌ؛ لأنّه إنما كان يجب ما قاله، لو كان متى لم يرد منه المعصية، لم يحصل في خلقه إياه فائدة، تُخرجه من كونه عبثًا. وقد عَلِم أنه إذا خلقه لكي يعبده، يفعل ما كلّفه ليَصِل به إلى الثواب الذي لا يُنال على طريق التفضّل، فقد خلقه على وجهٍ يَحْسُن عليه، وكلّفه على وجهٍ يحسن، وذلك يُبطل ما قاله.

على أنّ قولهم هذا في غاية البعد، لأنه ليس ما قالوه بأن يتعلق به في أنه خلقه للمعصية بأوْلى من أنْ يقال: لو خلقه للمعصية لم يَزْجره عن فعلها، ولا يوعده عليها بالعقاب؛ فلما نهى عنها وزجر وتوعّد عليها، دلّ على أنه خلقه لا للمعصية، بل للطاعة.

ولا فرق بين مَنْ تعلق بما ذكره وبين مَنْ قال: لو لم يبعث النبيّ ليدعو إلى الكفر، أو يريده، لم يكن لبعثته إلى مَنْ يعلم أنه يكفر معنًى؛ فيجب أن يقال: إنه يريد الكفر منهم، ويجب على علّتهم أن يقولوا: إنه تعالى قد أحبّ المعاصي، كما أحبّ خلق العاصي. وكلّ ذلك يُبطل ما تعلّقوا به.

[في بيان حقيقة بعض الأحاديث ومقالات شيوخ القاضي فيها]

فأمّا ما رووه عن رسول الله صلّى الله عليه من قوله: «**لو شاء الله أن لا يُعصى ما خلق إبليس**»، فقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إن هذا حديثٌ لا

يصحّحه أحد من أهل المعرفة بالأخبار، وإنّما هو خبرٌ في أفواه ضعفاء العامّة وجُهّالهم من غير أن يُعرف له إسنادٌ ثابت ولا صحّة، فكيف يُمكن التعلق به في أن الله تعالى يريد المعاصي؟ ولو كان مرويًّا بإسناد قويّ، لكان من أخبار الآحاد. ولذلك لا يقبل فيما طريقه العلم مع تجويز الغلط على رواية؛ لأن ذلك يُوجب تلقّي العلم من وجه يجوز الغلط فيه.

وقال رحمه الله: لو صحَّ هذا الخبر ما أمكن المُجبِّرة على أصولهم التعلق به؛ لأنّ مِنْ قولهم: إنّ الله لو لم يخلق إبليس لعصاه الناس، متى خلق فيهم قدرة المعصية، ولو لم يخلق ذلك فيهم لما عصوه، وأنّ خلق إبليس، فعلى قولهم، ليس لخلقه تعلّق بمعصية العصاة.

وظاهر الخبر يقتضي أنه لو لم يخلق إبليس لم يشأ المعصية، وإنّما شاءها إذا خلقه؛ وهذا ينقض مذهبهم. وإنما يمكن ذلك على قول مَنْ يجعل المعاصي متعلّقةً باختيار العصاة، فيجعل خلقه مفسدة أو كالمفسدة في معصيتهم؛ وذلك لا يصحّ، على قول المجبّرة، ولا على قولنا، فالتعلّق به لا يصحّ.

فإنْ قيل: هِبْ أنّ ذلك لا يصح على مذهب شيخكم أبي علي رحمه الله؛ لأنه لا يجيز في أحدٍ من المكلّفين أن يفسد ويعصي لأجل إبليس ودعائه، ولولا دعاؤه لأطاع، فهلّا قلتم بوجوبه على مذهب أبي هاشم رحمه الله؟

قيل له: إنَّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يُجْري دعاء إبليس الذي يقع عنده من المعصية ما لولاه ما كان يقع مجرى تشديد التكليف وتغليظ المحبة بتقوية الشهوة إلى ما شاكله، فلأنّا نُنزله في المعصية على وجهٍ يُخرج المكلّف من أن يكون مختارًا غير مُوجب عن دعاء إبليس؛ فالتعلّق به على وجهٍ يخرج المكلّف من أن يكون مختارًا غير مُوجب عن دعاء إبليس؛ فالتعلق به على المذهب لا يصح، وألزمهم أن يقولوا: إنّ ما أمر الله به إبليس، لو فعله، لكان أنفع من طاعات الأنبياء والملائكة، لِمَا فيه من زوال المعاصي كلّها، وذلك بخلاف الإجماع.

وقال رحمه الله: إن المرويّ عن رسول الله صلّى الله عليه يدلّ على قولنا؛ لأنّه رُوِي عنه صلّى الله عليه ما لا يدفعه أحد أنّه قال: «**إن الله أحب لكم ثلاثًا وكره لكم ثلاثًا: أحبّ أن تعبدوه ولا تُشركوا به شيئًا، وأن تتمسّكوا بحبله، وأن تناصحوا مَنْ ولاه الله أمركم. وكره لكم القيل والقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال**»(١).

وقد ثبت عن المسلمين إجماعًا أنهم يستغفرون الله من كل ما كره الله، وكل ذلك يبطل ما تعلّق به.

وأمّا ما ذكره آخرًا مما رواه عن عليّ عليه السلام، فممّا لا نعرف صحته، ولو كان مرويًا بإسنادٍ صحيح لكان من أخبار الآحاد، على ما بيّنّاه. فكيف يصح تعلّقه به في أمرٍ يجب أن يُعلم؟

قال شيخنا رحمه الله: ولو صحَّ عنه عليه السلام لكان تأويله صحيحًا، ويكون المراد بقوله: اعمل بما شاء الله، أي بما أمر الله به، فأكون طائعًا له. ولو قال خلافه لكان كأنه قال: أعمل بخلاف طاعة الله. وقائل هذا يحتاج إلى أدب، ولو عنى أنه يفعل ما شاء هو، دون جميع ما شاء الله وأمر به، لاستحقّ القتل؛ لأنه يُخبر عن نفسه بأنه يكفر بالله، ولا يُؤمن به، وكل ذلك يُبطل ما تعلّقوا به.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة أنه تعالى خالِق لأعمال العباد]

قالوا: قد ثبت عندنا أنه تعالى الخالق لأعمال العباد أجمع، وقد صحَّ أنّ المُحْدِثَ للشيء إذا كان عالِمًا به، فيجب أن يريده. وهذه الجملة تقتضي أنه تعالى يريد أعمال العباد، وأنها في هذا الوجه بمنزلة ما ينفرد به تعالى. وهذا باطلٌ؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أنه لا يصح أن يكون خالقًا لأعمال العباد،

---

(١) هذا الحديث ذكره الفخر الرازي في تفسيره (٣/ ٢١٩)، وابن عادل الحنبلي في تفسيره (٢/ ٤٧٣)، والجصاص في أحكام القرآن (٢/ ٢٩٩).

وأنّ مقدورهم يستحيل كونه مقدورًا لله تعالى، وإنْ كانوا قائلين في الإرادة بما يذهبون إليه بناءً على هذا الأصل. وقد صحَّ بالدّليل خلاف قولهم فيه، فيجب بطلان قولهم في الإرادة.

على أنّا قد بيّنّا أن المحدث لا يجب أن يريد ما يحدثه من حيث كان مُحدثًا له؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنَّ الواحد منّا يحدث الإرادة ولا يريدها. وكذلك القديم سبحانه لا يريد إرادته، وإنْ كان حاله في كونه مُحدثًا لها حال المرادات. وذلك يُبطل ما تعلّقوا به.

فإنْ قالوا: إنّ أعمالكم بمنزلة ما يخلقه من المرادات التي ليست بإرادة، فإذا وجب عندكم أن يكون مريدًا له، فكذلك يجب أن يريد أعمال العباد.

قيل لهم: إنّا قصدنا بما قدَّمناه إبطال علَّتكم من حيث زعمتم أنّ الشيء من حيث خلقه تعالى يجب أن يريده، وقد حصل ما أردناه، فقولكم من بعد إنَّ أعمالكم كمراداته كلامٌ مستأنفٌ لا يتمّ لكم التعلّق به أيضًا، لأنّكم لا تَفْصلون بين إرادات العباد ومراداتهم في أنه تعالى يجب أن يريدها، ولأنكم تُوجبون كونه مريدًا لكل ما يعلم كونه، فتعليلكم بعلّة تقتضي التفرقة بين الإرادة والمراد، لا يصحّ على قولكم.

وبعد، فبِمَ تنفصلون ممّن جعل العلّةَ في وجوب كونه تعالى مريدًا لما يخلقه من غير أعمال العباد، أنه منفردٌ بخلقه، فوجب كونه مريدًا له، وأفعال العباد بمعزلٍ من ذلك، فحملها عليه لا يصحّ. وهذا بعينه معتمدكم في أنه سبحانه لا يجب أن يُوصَف مَنْ خَلَقَه الظلم والكذب من أعمال العباد ظالمًا كاذبًا، وإنْ كان لو تفرّد به لوجب ذلك. وإذا ساغ لكم التفرقةُ بين الأمرين، وإنْ كانا من فعله في اشتقاق الأسماء، فهلّا جاز ما ألزمناكم من التفرقة بينهما في الإرادة.

وقد قلتم أيضًا أنه لا يستحق من خلقه القبائح من أعمال العباد الذمّ، وإنْ كان لو انفرد لاستحقّ من خلقه القبائح ذلك، وإنْ اشتركا في أنه مُحْدِث لهما، فكذلك لا تمتنع التفرقة بينهما في الإرادة.

على أنَّ كونَه خالقًا لأعمال العباد، إذا لم يمنع أن يكون ناهيًا عن القبيح منها، وآمرًا بالحسن، وإنْ استحال من الفاعل أن يأمر نفسه أو ينهاها، فهلّا جاز أنْ يكون مع خلقه لها يكرهها ولا يريدها، وإنْ امتنع ذلك فيما يفعله الفاعل.

ومتى قالوا: إنه يصح النهي عن القبيح منها، وإنْ كان فعله؛ لأنه كسب لهم ومتعلّق بهم.

قيل لهم: فهلّا جاز أن يكرهها، وإن استحال ذلك فيما يفعله من حيث كان كسبًا لهم. وكذلك السؤال عليهم في ذمِّه تعالى العبد على القبيح ومدحه على الحسن، والإثابة والعقاب؛ لأنّ من حقِّ الفاعل أن لا يذمّ غيره على فعله. وقد صحَّ عندهم ذلك فيما يخلقه من أعمال العباد، فيجب أن يجوّزوا أن يكره القبيح منها، وإنْ امتنع ذلك فيمن يفعل الشيء ويخلقه.

على أنّ هذه العلة تُوجب عليهم القول بأنّه تعالى يريد خلق الكفر، ولا يريد اكتساب الكافر له. وكذلك القول في الإيمان؛ لأنّ الاكتساب لا يرجع إليه، فإنْ ارتكبوا ذلك، لَزِمَهم تجويز وقوع فعله على وجهٍ لا يريده عليه؛ وذلك يهدم أكثر أدلّتهم في الإرادة، ويبطل أصلهم في المخلوق؛ لأنّهم يعتمدون على أنه لا صفة من صفات الفعل إلّا وإنّما يحصل عليها بالله عزّ وجلّ، وبذلك يتوصّلون إلى قولهم بالمخلوق، ويلزمهم القول بأنه تعالى لا يريد اكتساب المؤمن الإيمان، وإنما يريد خلقه لذلك حسنًا مرضيًّا مخالفًا للباطل؛ كقولهم في الكفر. وذلك مما لا يقولون به، وإنْ قالوا إنه تعالى يريد اكتساب الكفر كما يريد خلقه، وإنْ لم يتعلق الاكتساب به، فقد زالوا عن مقتضى هذه العلة.

ويلزمهم أن يحسن من العبد أن يريد اكتساب الكافر الكفر أيضًا، وأن يحسن منه تعالى أن يتعبّد الأنبياء بأن يريدوا من أُممهم اكتساب الكفر.

ومتى جوّزوا ذلك، لَزِمَهم تجويز أن يتعبّدهم بالدُّعا إليه، وذلك يُوجب تجويز أن يكون فيما مضى من الأنبياء من تعبّد بذلك. بل يؤدّي إلى أن لا يُؤْمَن في كل شيء أنه داعٍ إلى الكفر والباطل، مُريدٌ له، وفي هذا خروج من الدِّين.

فإنْ قالوا: إنّ اكتساب الكفر كخلقه في أنه بالله تعالى، فلذلك يوجب كونه مريدًا له.

قيل لهم: فهذا آكد فيما ألزمناكم الآن مع ما فيه من القول بأنّ أفعال العباد لا تتعلق بهم في وجهٍ من الوجوه، وأنّ جهة الكسب كجهة الخلق في أنها راجعة إلى الله تعالى، وهذا تصريحٌ بمذهبهم، وتركٌ للقول بالكسب.

فإنْ قال منهم قائل: إنّ إرادته تعالى لخلق الكفر هي إرادة لكسبه، فلا يصح لكم ما ألزمتموناه.

فقد بيَّن شيخنا أبو عليّ رحمه الله بوجوه ذكرها أنّ إرادة الكسب غير إرادة الخلق وأنّهما في التغاير بمنزلة إرادة الفعلين. وبيَّن ذلك بأنّ الواحد منّا قد يريد من غيره أن يكتسب، وإن لم يخطر بباله أنّ الله تعالى يخلق كَسْبه، فضلًا عن أن يريد خلقه تعالى له. وقد يريد خلق الله تعالى للشيء، ولا يريد اكتساب المكتسب له، إذا اعتقد أنّ ذلك ليس بكَسْب للعبد. والاعتقادات لا تؤثّر فيما يجب تعلّقه بغيره؛ لأنّ كل شيء من حقّه أن يتعلق بالشيء على وجهين مع الاعتقاد، وجب تعلّقه به عليها مع فقد الاعتقاد.

فإنْ قالوا: إنّ ما ذكرتموه مسلّمٌ لكم في الشاهد، لأنه مُريد بإرادات مُحدثة، والله تعالى مريدٌ لنفسه، أو بإرادةٍ قديمة. فقد بيّنّا بطلان ذلك، وجعلنا أحد ما نعتمد عليه في إبطاله هذا الوجه؛ لأنّ الإرادة إذا وجب فيها لجنسها أن يستحيل تعلّقها بمرادَيْن أو بمرادٍ واحد على وجهين، فيجب ذلك في كلّ إرادة. وقد نصرنا ذلك في الصفات، وذكرنا ما يتّصل به، وكل ما ذكرناه يُسقط هذه العلّة ويبيّن فسادها.

شُبْهة أخرى لهم

[في بيان تفسير بعض الآيات القرآنية التي شكّلت شُبْهة عند المُخالِف]

قالوا: قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التّكوير: الآيتان ٢٨، ٢٩]، يدلّ على قولنا؛ لأنّه بيَّن تعالى

أنه لا يشاء أمرًا من الأُمور إلّا والله مُريدٌ له، ولم يخصّ كفرًا من إيمان، ومعصيةً من طاعة.

قالوا: ولو صرفنا ذلك إلى الاستقامة لدلّ على ما قلناه؛ لأنّ عندكم أنّ الله تعالى لا يجب أن يكون شائيًّا لها في حال ما شاءها العبد، وإنّما يجب أن يريدها عند أمره بها، وأمره بها قد تقدَّم. وكلّ ذلك يبيّن ما قلناه.

الجواب: وهذا مما لا يصحّ تعلّقهم به؛ لأنه مبنيٌّ على ما تقدم من ذكر الاستقامة في هذه الآية، ومن ذكر اتّخاذ السبيل في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المُزمّل: الآية ١٩]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التّكوير: الآية ٢٩]، وإذا كان مقيّدًا بما تقدَّم ذكره من الطاعات.

وقد دلّ الدليل على أنّه تعالى مُريدٌ لها، وإنّما ننكر كونه مريدًا للمعاصي، فيجب أن لا يصح تعلّقهم بعموم هذه الآية. وليس هذا مما نقوله من أنّ الكلام لا يجب حمله على سببه بسبيل؛ لأنّ ذلك إنما يجب فيما يستقلّ بنفسه، وإنْ لم يتعلق بسببه.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التّكوير: الآية ٢٩] من حيث لم يذكر المراد، وجب أن يكون غير مستقلّ بنفسه، إلّا إنْ تعلق بما تقدم ذكره من المراد الذي هو الاستقامة. على أنه لا يصح لهم حَمْلها على ظاهرها؛ لأنّ العبد قد يشاء كون ما لا يشاء الله كونه، بأن يريد الشيء ويعزم عليه، فلا يقع لمنع أو غيره. وعلى هذا الوجه أراد الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه من الكفّار الإيمان، وإنْ لم يقع منهم، ويُفيدنا بأن يريد من المُقْدِم على المنكر تركه، وإنْ لم يقع.

وقد بيّنًا من قبل أنّ قولهم: إرادة كون ما لا يكون تمنٍّ، وليست بإرادةٍ، لا يصحّ، وأوضحناه بما لا طائل في إعادته. فإذا لم يصح لهم حملها على ظاهرها، وصحَّ لهم تخصيصها لدليل، صحَّ لنا أن نخصّها بما قدَّمناه من الأدلّة، على أنّه تعالى لا يريد القبائح، فهذا يُسقط تعلّقها بها، وإنْ لم تعلق بما تقدَّم ذكره.

فإنْ قالوا: إنّا نستدلّ بهذه الآية من وجهٍ آخر، وهو أنه قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التّكوير: الآية ٢٩]، وذلك يقتضي أنه تعالى يشاء الاستقامة في حال مشيئتنا، أو بعد هذه الحالة؛ لأن «أنْ» الخفيفة إذا دخلت على الفعل المضارع دلّت على الاستقبال، وهذا يوجب صحة ما نقوله من أنه يشاء أفعال العباد في كلّ حال، ويُبطل قولكم إنه يريد الطاعات منها في حال الأمر.

قيل له: إنّ ما ذكرته بأنّ يدلّ على فساد قولكم أوْلى؛ لأنّه يقتضي حدوث المشيئة في السمتقبل. وذلك يُبطل قولكم: إنه مريد لنفسه، فلو اعتمدنا عليه في أنه تعالى مريدٌ بإرادةٍ محدثة لكان أقرب.

[الجواب على مذهب القاضي]

فأمّا على مذهبنا، فالجواب عنه يجري على وجهين: أحدهما ما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله أنه تعالى يريد الاستقامة في حال ما يريدها، وإنْ كان قد أرادها في حال أمره بها. وكما يَحْسُن أن يأمر بالشيء حالًا بعد حال، فكذلك لا يمتنع أن يريد حالًا بعد حال، وفي إرادته ذلك منّا بعد الأمر، وفي حال ما يريده مصلحة؛ لأنّا متى علمنا ذلك من حاله كنّا إلى فعله، أو إلى فعل مثله أقرب.

ولسنا نقول: إنّ إرادته تعالى لأفعال العباد هي أمره بها، على ما يقوله كثير من شيوخنا، فإذا لم نقل بذلك صحَّ ما أجَبْنا به. وهذا يَحْسِم ما ظنّوه؛ لأنّا قد قلنا بالظاهر، وهو أنّا لا نشاء الاستقامة، إلّا والله يشاؤها في تلك الحال، ويَعِده ما لم تحدث الاستقامة، ويخرج من أن يصح أنْ يُراد.

فإنْ قال: إنّ الآية تقتضي أنَّ أحدنا لا يصح أن يشاء إلّا أن يشاء الله، وذلك بخلاف قولكم؛ لأنّكم تجوِّزون أن نشاء نحن ذلك، وإنْ لم يشأه جلّ وعزّ. وإنما نسلم ذلك على مذهبنا، لأنه لا يصحح عندنا أن يشاء العبد ما لم يشأه الله.

قيل له: إنه تعالى لم يعلق صحة مشيئتنا بمشيئته، وإنما علّق مشيئتنا للاستقامة بمشيئته، من حيث عَلِم أنّا لا نشاؤها، إلّا أن يشاءها. وذلك يُبْطل ما ذكرته.

والجواب الثاني: أنه لا يمتنع أن يريد بقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التّكوير: الآية ٢٩] أنّا لا نشاء الاستقامة، إلّا والله قد شاءها في حال الأمر. والمشيئة، وإن نقضت، فغير بعيد أنْ يُقال إنّه تعالى شاء لها ما لم تحدث. وعلى هذا الوجه يقال في التعارف الذي لا يمكن دفعه: إنّ الله تعالى يريد منّا الطاعات، ويريد فعل الخيرات. وإنْ كنا قد عَلِمْنا أنَّ في حال ما نقول هذا القول قد زال الخطاب، وارتفعت الأوامر. وهذا، وإنْ كان بخلاف ما تقتضيه الحقيقة، فغير مُمتنع حملُ الآية عليه، لما قدَّمناه من الأدلّة.

على أنه تعالى لا يجب أن يريد الطاعات منّا حالًا بعد حال.

ومما يُجاب به عن ذلك أنه لا يمتنع أن يريد ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾ [الإنسان: الآية ٣٠] في المستقبل، إلّا أن يشاءه الله، ذلك بأن يُلزمكم ويأمركم به؛ لأنّه لولا أمره تعالى بالاستقامة، وإرادته لها، لما صحَّ من الطائع أن يشاءها على الوجه الذي يشاؤها، إذا تقدَّم من الله الأمر بذلك منبّهًا بذلك على أنّ الاستقامة، وسائر الشرائع إنما يَصحّ منّا أداؤها ومشيئتها على الوجه الذي يجب أن يشاءها عليه، إذا هو كُلِّف، وأُمِرَ، وبُيِّن؛ ولأنه لو لم يكلّف، وتمكّن من المشيئة، لم يشأها، بل لم تكن استقامة أصلًا. وهذا هو الذي ذكره شيخنا أبو علي رحمه الله في التفسير، وجميع ذلك يُسقط تعلّقهم بهذا السؤال.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة عدم التمييز بين مشيئة الاختيار ومشيئة الإلجاء]

قالوا: لو كان تعالى قد أراد الطاعات من جميع المكلّفين لما صحَّ أنّ يقول: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]؛ لأنّه إذا كان قد أراد الإيمان من جميعهم، فقوله: لو شئت لآمنوا، لا يصحّ. وهذا يدلّ على أنّه أراد ذلك ممّن علم أنه يؤمن دون غيره.

وتعلّقوا على هذا الوجه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النّحل: الآية ٩]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الشّورى: الآية ٨]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٥]. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعَام: الآية ١١٢]. وبقوله: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: الآية ٣١]، وبقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعَام: الآية ١١١]. ولو كان أراد منهم الإيمان لما قال: إلّا أن يشاء الله. وبقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٧]؛ فلو كان قد أراد ترك الشِّرك منهم لما قال ذلك. وبقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣]؛ فبيَّن أن كلّ ما يريده يفعله، ودلَّ على ذلك بقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية ١٠٧].

وتعلّقوا بقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٩]؛ على أنه أراد منهم ما يَصِلُون به إلى جهنّم. وقالوا: إنّ قوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٨]، يدلّ على أنه يريد منهم المعاصي.

واعلم: أنّ ما قدَّمناه من قبل، من أنه تعالى إنما يشاء الإيمان من جميعهم على طريق الاختيار ليستحقّوا به الثواب، وأنه لم يشأ ذلك منهم على جهة الإلجاء والحمل. وإنما أراد بهذه الآي نفي مشيئة الإلجاء والإكراه، دون مشيئة الاختيار، وأنّ ما يقع على وجه الإلجاء لا يمتنع أن يسمّى إيمانًا وهدى؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غَافر: الآية ٨٥]، وأنّ ما يريده على جهة الإلجاء هو الذي لا بدّ من وقوعه، وما يريده على جهة الاختيار لا يجب ذلك فيه، ولا يقتضي انتفاؤه ضعفًا ولا نقصًا، كما يجب ذلك فيما يريده على جهة الإلجاء، يبيّن بطلان تعلّقهم بهذه الآي؛ لأنّه تعالى وإنْ قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، فذلك لا يمنع من كونه شائيًا للإيمان من جميعهم اختيارًا؛ لأنّ الذي نفاه هو مشيئة الإلجاء. ولو جُمِع بين هذا النفي والإثبات لصحَّ الكلام واستقام، بأنْ يقول: قد شئت من جميعهم الإيمان اختيارًا. ولو شئت ذلك منهم على وجه الإكراه

لآمنوا كلّهم، ويكون في هذا القول بيان أنّ مشيئة الإلجاء تفارق مشيئة الاختيار، من حيث يجب حصول المراد عندها لا محالة، وإنْ لم يجب ذلك في إرادة الاختيار. وإذا صحَّ ذلك سلم الوجه الذي تأوّلناه عليه، سيّما وليس في الظاهر ما يدفعه؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، ولم يبيِّن المراد ما هو، ولا الوجه الذي عليه يريده منهم، فلا يصح لهم دفع تأويلنا بأنْ يدَّعُوا أنَّ ما قالوه حقيقة، وما قلناه مجاز. وإنْ كان لو ثبت ذلك لهم، لم يمتنع ما تأوّلناه، إذا دلّ الدليل على أنه قد أراد من جميعهم ما كلّفهم، وكره منهم ما نهاهم عنه.

وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، يُنَبِّهُ على صحة ما ذكرناه. وعلى هذا الوجه يُحْمل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النّحل: الآية ٩]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٥]، إلى ما شاكله من الآي التي ذكروها.

[في بيان تأويل بعض الآيات التي تحتمل الشُّبهة وجواب لأبي علي]

فأمّا قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣]، فليس المراد به ما قدَّمناه، وإنّما أراد ما تطلبه من النجاة بالرجوع إلى دار الدنيا والتكليف، لأنهم طلبوا ذلك وسألوه بقولهم: ﴿رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السَّجدَة: الآية ١٢]، ولولا أنّ المراد ما ذكرناه لم يكن مطابقًا لما سألوه، ولا كان في حكم الجواب عنه. ولما كان لقوله: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: الآية ١٣] معنًى.

قال شيخنا أبو علي رحمه الله عند ذكر هذا التأويل: ولا يمتنع أن يريد بالهدى ماسألوه من النجاة من العذاب، والرجوع إلى حال الدنيا؛ لأنه في حكم الدَّلالة على النجاة والفوز بالمنافع، ولذلك سمّاه هدًى، وإنْ لم يكن هدًى إلى الإيمان؛ لأنّ هداهم إلى الإيمان قد كان حصل في دار الدنيا، وإنما سألوا غير ذلك.

ولا يجوز أن يريد الهدى بمعنى الثواب، لأنّهم لم يسألوا ذلك، وإنّما سألوا ما يقوم مقامه.

وبعد، فإنَّ قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣]، إخبارٌ من الله متعلّق بقول أهل النار، فيجب أن يُراد به هدًى بعد تلك الحال. ولا خلاف بيننا وبينهم أنّ الله تعالى لم يشأ ذلك، سواء حُمِل الهدى على أن المراد به الثواب، أو الدلالة والبيان بأن ينتدبهم بالتكليف أو الإلجاء، أو ما قلناه. وكلّ ذلك يمتنع من تعلّقهم بالآية.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٧]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعَام: الآية ١١٢]، فقد تأوّله شيخنا أبو عليّ رحمه الله على أنّ المراد به: لو شاء أن يحول بينهم وبين التكليف والتمكين لما فعلوا ذلك، وجوَّز أن يُراد به: ولو شاء أن يُلجئهم إلى ترك ما ذكروه في الآي لما فعلوه.

وقال رحمه الله في التفسير(١): إنّ قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣] أراد به: لو شاء أن لا يأمر باقتتالهم على سبيل العقوبة لكفرهم، لما وقع القتال. وقال: إنّ قوله في صدر الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣]، أراد به بأن يمنعهم بالحيلولة، وأنّ المراد بذلك غير المراد بما ذكرتموه في آخر الآية.

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٩] فقد بيّنّا من قبل أنّ المراد به أن آخر أمرهم المصير إلى جهنّم؛ كقوله: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القَصَص: الآية ٨]، وقد بيّنّا من قبل مشروحًا. فأمّا قوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٨]، فهذا تأويله أيضًا؛ لأنه لمّا كان المعلوم من حالهم أنَّ أمرهم يؤول إلى زيادة الإثم، قال تعالى هذا القول.

(١) هذا التفسير مفقود، ولكننا قمنا منذ مدَّة بإعادة بناء هذا التفسير من المنقولات الواردة في كتب المفسِّرين المتأخرين، ونشرنا هذا العمل ضمن «موسوعة تفاسير المعتزلة»، التي صدرت عن دار الكتب العلمية، بيروت.

فأمّا قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣]، فالمراد به ما تقدّم ذكره من قوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣] الآية، لما بيَّن أنه لو شاء أن لا يقتتلوا، بأن يحول بينهم وبين القتال، أو بأن لا يتعبّد المؤمنين بالقتال لما اقتتلوا عقّبه بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣] منبِّهًا بذلك على أنه يفعل ما يريد، من المصالح، وإنْ كان لو أراد خلافه لما وقع القتل والقتال.

على أنَّ ذلك إنما يدلّ على أن ما يريده من مقدوره يفعله، فأمّا مقدور غيره فليس فيه ذكر، فكيف يصحّ التعلق به. وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية ١٠٧]، إنما يدلّ على أنه تعالى لا يفعل إلّا ما يريده، وليس فيه أنَّ كل ما يريده سيقع؛ فالتعلق به في موضع الخلاف لا يصح، ولو كان ظاهره يدلّ على قولهم لوجب صرفه إلى أن المراد به مقدوراته دون غيرها، لما قدَّمناه من الأدلّة.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة كونه تعالى لا يريد العبادات إلا ممّن يعلم أنه يفعلها]

وقد تعلق بعضهم بأنه تعالى قد أمر إبراهيم بذبح ولده؛ لأنّه قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصَّافات: الآية ١٠٢]، ومع ذلك لم يُرِدْه من حيث لم يقع منه. وذلك يدل على أنّ الله سبحانه لا يريد العبادات إلّا ممّن يعلم أنه يفعلها، على ما نذهب إليه. وهذا باطلٌ، لأنّا قد بيَّنا في أصول الفقه[1] أنه تعالى إنما أمره بمقدّمات الذبح دون نفس الذبح، وبيّنَّا أنّ كل ذلك قد يسمّى ذبحًا، كما يسمّى المرض المخوف موتًا، من حيث كان سببًا له، فيقال: حضره الموت، فكذلك لما غلب في ظنّ إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمر بالذبح عند أمر الله تعالى إيّاه بمقدماته، وكان ذلك عنده كالسبب، جاز أنْ يقال إنه أمر بالذبح على سبيل المجاز. وبيّنَّا أنّ قوله تعالى: ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصَّافات: الآية ١٠٥] يدلّ على أنه لم يؤمر بنفس الذَّبح، وإلّا لم يكن

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مصدّقًا له. وبيّنّا أن قوله سبحانه: ﴿إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الصَّافات: الآية ٨٠]، يدلّ على أنّ ما أمر به قد فعله، وإلّا كان بأن يكون من المُسيئين أقرب. وبيّنّا أنّ قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصَّافات: الآية ١٠٦]، وإظهار الذبيح للصّبر، لا يوجب أنّ الأمر أمرٌ بالذبح؛ لأنّ هذا المعنى قد يلحق إذا غلب في الظنّ أنه سيُؤمر بالذَّبح من حيث أمر بمقدماته التي إنما تُراد لنفس الذبح. وبيّنّا أنّ الفداء لا يدلّ على أن الذَّبح قد أمر به لا محالة؛ لأنّ فداء الشيء قد يكون مخالفًا له كالفدية في الخلق وغير ذلك. فلمّا قَوِيَ في ظنّ إبراهيم عليه السلام أنه يُؤمر بالذبح، ولحقه ما يلحقه الآباء، فدا الله تعالى ما ظنّه بالذبح، وجعله كالبدل مما ظنّ أنه يُؤمر به. وبيّنّا أنّ الأمر بالشيء لا يكون أمرًا به إلّا بأن يريد الأمر. وأنه تعالى لو أمره بذلك، لما صحَّ أنّ يزيل الأمر، لا بمنع، ولا بنهي، ولا بفداء، ولا غيره؛ لأنّ ذلك كلّه يوجب البدل. وكشفنا القول في ذلك، وبيّنّا أنه لا يمكن أنْ يُقال إن إبراهيم صلّى الله عليه أَمَرَ بالذبح في الحقيقة، وأنه قد وقع، لكنه كان يلتحم موضع الذّبح حالًا بعد حال، فلم يتكامل لذلك تكاملًا يوجب موته. وبيّنّا أنّ القول بأنه منع مما أمر به، بأنْ جعل صفحة عنقه نحاسًا أو غيره، لا يصح؛ لأن الحكيم العالم بالعواقب لا يريد ما سيمنع منه.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنْ لم يقع الذَّبح، فلماذا سُمِّي بالذبيح؟ وذلك لأنّ هذا الاسم لا يمتنع أن يكون قد أجرى عليه من حيث أمر بما الفرض به ذبحه، وظهر منه من الصبر ما أوجب فصله، فسمّي بذلك على جهة المدح. ولهذا يسمّى بذلك الآن، وإنْ لم يكن الآن ذبيحًا، فلا وجه للتعلّق بهذا الكلام، وثبت بهذه الجملة سقوط ما سألوا عنه.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة الاستثناء في حلف اليمين]

قالوا: لو كان الله تعالى إنما يريد العبادات فقط دون المعاصي، ويجب أن يريدها كلّها ويكره المعاصي، لوجب إذا قال مَنْ لغيره عليه حقّ طالبه به: «والله لأعطينك حقَّك غدًا إن شاء الله» أن يكون كاذبًا إذا لم يعطه وحانثًا؛ لأنّ

الله تعالى قد شاء ذلك منه عندكم، وإنْ لم يقع. وهذا يُوجب أن تكون الكفارة واجبة عليه، وأنْ لا يؤثر هذا الاستثناء في يمينه، بل يقتضي كونه حانثًا؛ كما لو قال: «والله لأعطينّك حقّك غدًا إنْ قدم زيد»، فقدم ولم يعطه، أنه يكون حانثًا. وفي هذا خروج من الإجماع؛ لأنّ الناس وإنْ اختلفوا في الاستثناء في العتاق والطلاق، فلم يختلفوا في الإيمان، وفي كل قول يؤدّي إلى الخروج من إجماعهم، فيجب أن يكون باطلًا.

فإنْ قلتم: إنّه تعالى إنما شاء العطية قبل حِلْف هذا الحالف، حيث أمره بقضاء الحقوق، ولم تحدث الآن مشيئة عند العطيّة، فلذلك لم يحنث في يمينه؟

قيل لكم: إنَّ تقدُّمها لا يخرجه تعالى من أن يكون شائيًا، ويوصف بذلك في حال، فيجب كونه حانثًا. ولو منع تقدم المشيئة من كونه حانثًا، لمنع من أن يصح الاستثناء أصلًا؛ لأنّه لا وجه لقوله: «إن شاء الله»، وقد شاء. فإذا لم يؤثر في الاستثناء وصحّته، فكذلك لا يؤثر في وقوع الحنث.

وليس لكم أنْ تقولوا: إنّ الشرع أخرجه من كونه حانثًا، فلذلك لم تلزمه الكفّارة؛ لأنّ ذلك لو صحَّ، لصحّ أنْ يخرجه من كونه كاذبًا، وقد علم أنّ الشرع لا يغيِّر حقائق الصدق والكذب.

قالوا: ويبيّن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف: الآيتان ٢٣، ٢٤]، فلو كان قد يفعل ما لا يشاء، وقد يشاء ما لا يفعل، لوجب أن يكون آمرًا له بالكذب؛ لأنه أمره بأن يُخبر أنه لا يفعل إلا ما يشاء الله. وقد يجوز أن يفعل ما لا يشاؤه، فإذا بَطُل ذلك، علم ودلّ على أنه أمره بذلك، من حيث لا يقدم على أمر إلّا بمشيئة الله.

وليس لكم أن تقولوا إنه خطاب للرسول صلّى الله عليه، وهو لا يفعل إلّا ما شاء الله؛ لأنّه قد يفعل الصغائر عندكم والمباحات، ولأنه تأديبٌ لنا، كما أنه تعليم له. وكذلك يحسن منّا أن نقول ذلك فيما نخبر أنّا نفعله، ولا خلاف بين الأُمّة فيه.

واعلم أنّ تعلُّقهم هذا لا يصح من وجوه: منها أنَّ قول القائل: «إن شاء الله» في اليمين أو غيرها، يقتضي أنه تعالى يشاء في المستقبل ما لم يكن له شائيًّا من قبل؛ لأنّ حرف الشرط يُوجب ذلك. ولذلك فصل الفقهاء بين قول القائل: «أنت حرّ إنْ دخلت الدار»، وبين قوله: «أنْ دخلت» بالفتح. وما ثبت من حكم الشروط يُوجب ذلك؛ لأن من حقِّ الشرط أن يكون مُنْتَظرًا بكون المشروط وإنْ كان، ولا يكون إنْ لم يكن، ولذلك فصل بين الشرط والصّفة.

ولهذه الجملة قال الحسن البصري رحمه الله: إنّ الاستثناء في الطلاق والعتاق لا يصح؛ لأنه حمل لفظ العتاق والطلاق على أنه بمنزلة الخبر عن الماضي، فأحال دخول الاستثناء فيه، كما يستحيل ذلك في قول القائل: «أنت قائم إن شاء الله»، مع أنّ القيام حاصل أو ماضٍ.

فإذا صحَّ ذلك، وكان قولهم: إنه تعالى مريدٌ فيما لم يزل، فكيف يصحّ الاستثناء على قولهم بمشيئة الله في الإيمان وغيرها، وكيف يؤذينا تعالى بأن يقول فيما يُخبر أنا نفعله في المستقبل إن شاء الله. وعندهم أنه تعالى شاء فيما لم يزل.

فإنْ قال: إنما يَحْسُن ذلك عندنا؛ لأنّا لا نعلم، أنّ الله تعالى شاء ذلك أم لا، فلشكنا فيه حَسُن الاستثناء.

قيل له: هذا لا يصح؛ لأنّك لا تشكّ في أنه لا يصح أن يريد تعالى ما لم يكن مريدًا له، فكيف يَحْسُن أن يأتي بكلامٍ يقتضي خلافه؟

[شُبْهة حُسْن الاستثناء وقبحه]

وبعد، فكان يجب أن لا يَحْسُن الاستثناء فيما علمت أنّ الله تعالى قد شاء كونه، حتى لا يحسن من الرّسول صلّى الله عليه أن يستثنى فيما خبَّره الله أنه يقع، ولا ممّن عرَّف أنه سيفعل بعض الأفعال. وهذا ممّا إنْ دفعه تعالى، حلَّ محلَّ دفع حسن الاستثناء على كلِّ وجه.

ومنها: أنّه إنْ كان إنما يَحْسُن الاستثناء للوجه الذي قالوه، وهو أنّ كلّ ما يشاؤه يكون لا محالة، وما لا يشاؤه لا يكون، لوجب أنْ يحسن ذلك في المعاصي كحسنه في الطاعات؛ لأنّ حكم المعاصي عندهم حكم الطاعات في هذا الباب. فإذا لم يَحْسُن أن يقول القائل إنه يزني ويسرق في غدٍ إنْ شاء الله، وإنْ حسن قوله: إنه يصلي، ويُحسن، ويُعطي الحقّ، غدًا إنْ شاء الله، عُلِم بطلان ما ذهبوا إليه. وسنبيِّن من بعد أنّ هذا لا يرجع علينا فيما يتأوّل عليه الاستثناء، إن شاء الله.

فإنْ قيل: أليس يحسن منكم أن تدعو الله بالعافية والصحة ولا يحسن منكم أن تدعوه بالمرض، وإنْ كان قد يكون في الصلاح بمنزلة الصِّحة، فهلّا جوَّزتم لنا التفرقة بين الأمرين في الاستثناء؟

قيل له: إنّ لنا في الصحة نفعًا معجّلًا، وعلينا في المرض ضررٌ حاصل. والإنسان كالملجأ إلى اجتلاب المنافع والتحرّز من المضارّ، فلذلك حَسُن منه الدعاء بالصحة دون المرض.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّما تعبَّدنا تعالى بذلك لأنّا إلى فعل الطاعات نكون أقرب، إذا التمسنا من جهته الصحة، وإلى تجنّب المعاصي أقرب إذا سألناه دفع المرض عنّا؛ فصار اللّطف والمصلحة في أحدهما دون الآخر، ولا يتمّ لهم ذلك فيما قالوه؛ لأنّهم جوّزوا الاستثناء في الطاعات لعلّة هي قائمة في المعاصي، ولأن الضّرر بالمعاصي من حقّه أن يتأخر، فلا يكون له حكم المرض في وقوع التحرّز منه.

وقد قال رحمه الله أيضًا أنه لا يمتنع أن يُصادف كون العافية صلاحًا عند الدعاء، وكون المرض صلاحًا عند المسألة. فإذا جاز تساويهما من هذا الوجه صِرْنا بالدعاء مجتلبين لمضرّةٍ قد كان يصح منّا اجتلاب نفع بدلًا منها، وكل ذلك يسقط ما ذكروه.

وبَعْد، فقد يجوز من أحدنا أن يقول في غيره إنّ الله تعالى يمرضه ويُسقمه، إن شاء الله؛ فلو كان ما قالوه بهذه المثابة، لصحّ أن يقال: إنّ فلانًا

يزني ويلوط، إن شاء الله. وامتناع ذلك على لسان الأُمّة، يشهد لما قلناه بالصحة.

ومنها أنّ قولهم هذا يوجب أنّ ما يقع منا، إنّما يقع لأنّ الله شاءه، فلذلك حَسُن الاستثناء. والمعلوم خلاف ذلك عندهم؛ لأنه تعالى لو فعل القدرة المُوجبة لذلك لوجد، شاءه أم لم يشأه. ولو شاء ذلك ولم يوجد القدرة، لم يوجد. فكيف يقال إنّ الاستثناء إنما حَسُن على هذا الوجه؟

وبَعْد، فلو حَسُن الاستثناء مع أنه مُريد لم يزل لحسن أن يقال: إني أفعل كيت وكيت، إنْ علم الله؛ لأنّ كونه عالمًا ومريدًا عندهم من صفات الذات، فإنْ جاز استعمال أحدهما فيما يُخبر أنه يفعله، ليجوِّزن استثناء الآخر.

على أنّه لو كان كما قالوه، لحَسُن أن يقال إنّي أفعل كذا وكذا إنْ أحبّ الله أو رَضِيَه أو اختاره، كما يقال في المشيئة؛ ولوجب أن تجري هذه الألفاظ كلّها مجرى المشيئة عند الأُمّة. وبطلان ذلك عندهم يوجب فساد معتمدهم.

[مقالة لأبي علي في الاستثناء]

فإنّ قيل: فهِبْ أنّ ما ذكرته يبطل تعلّقهم بذلك، فعلى أيّ وجهٍ تحملون الاستثناء على مذهبكم، وكيف يصح استعماله؟

قيل له: قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّما لا يحنث هذا الحالف، ولا تكذّبه في خبره؛ لأنه لم يستثنِ مشيئة بعينها، فنعلم أنها قد وقعت على ما استثناه. وهذا بيِّنٌ، لأنه إذا قال: والله لأعطينَّك حقَّك غدًا إنْ شاء الله، فليس هناك مشيئة معيّنة يقطع أنها وقعت بعد حلفه على وجهٍ يقتضي كونه كاذبًا وحانثًا.

وقال رحمه الله: إنّ المُخْبِر والحالف يجب أن يريد بهذه المشيئة مشيئة الإلجاء والاضطرار؛ لأنه إذا ادّعى ذلك فلم يقع الفعل علم أنه تعالى لم يشأه؛

إذ لو شاءه لا على جهة الإلجاء لوقع لا محالة على ما قدَّمنا القول فيه. ومتى عنى ذلك خرج من كونه كاذبًا أو حانثًا.

فإنْ قيل: فما القول عنده إذا شرط مشيئة الإخبار في نيّته أو ذكره لفظًا؟ فقال: والله لأقضينّ ما لفلان عليَّ من الدَّيْن، إنْ شاء الله، مِنِّي ذلك طوعًا لا كرهًا.

قيل له: إنْ أراد بالمشيئة مشيئةً تحدث في المستقبل، لم يجب كونه كاذبًا أو حانثًا. وإنْ أراد المشيئة التي بها صار الأمر بقضاء الدَّيْن أمرًا، وجب كونه كاذبًا، لأنه قد أخبر عن لشيءٍ على ما ليس به، ويجب كونه حانثًا.

فإنْ قال: فهذا بخلاف الإجماع.

قيل له: لم ينصّ أهل العلم على هذه المسألة بهذا التفصيل، وإنّما نصّوا عليه على سبيل الإطلاق؛ فادّعاؤك الإجماع في ذلك لا يصحّ.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله حاكيًا عن الشيخ أبي علي رحمه الله: أن الاستثناء في الطلاق واليمين يتعلّق بالتخلية، وارتفاع المنع: والإقدار والتمكين، ولا يتعلق بنفس المذكور في الكلام؛ فلذلك لم يحنث الحالف والمُخْبِر.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ هذا الاستثناء يتعلق باللّطف والتسهيل، ولا يُراد به المشيئة. يبيّن ذلك أنّه لو قال: افعلوا كذا وكذا إنْ لطف الله تعالى فيه أو سهّله لقام مقام قوله: إنْ شاء الله. وقد علم أنّ ما لطف فيه فلا بدّ من كونه، فإذا لم يقع ما أخبر به علم أنه لم يلطف فيه ولم يسهّله، ولذلك لا يحسن استعماله في المعاصي. وقال: إنّ الاستثناء في الأيمان إنما يدخل لإيقاف الكلام عن أن يلزم به ما لولا الاستثناء لكان لازمًا، وصار في الشرع موضوعًا لزوال حكم هذه الأيمان. ورأيت ذلك لجعفر بن حرب رحمه الله أيضًا.

[في بيان مفهوم الاستثناء في الطاعات والمُباحات]

فأمّا في الطاعات، فالمقصد به اللّطف والتسهيل؛ لأنّ مراد المتكلّم به الانقطاع إلى الله تعالى، والتمسّك بمعونته في الوصول إلى فعل ما استثنى فيه. والمباحات وإنْ لم يلطف فيها، فإنه يحسن الاستثناء فيها، ويُراد به التخلية والتّمكين والتسهيل على سبيل الانقطاع إليه في التوصّل إلى سائر ما ندب أو أباح التوصّل إليه، ولذلك لا يحسن الاستثناء في المعاصي.

واعلم أنّ حال الاستثناء أنه إذا حلَّ على الكلام يختلف، فلا يجب أن يُجْعَل بابًا واحدًا؛ فمتى دخل في الأيْمان والطلاق والعتاق وائر العقود، أو ما يجري مجراها من الأخبار، اقتضى التوقّف عن إمضاء الكلام والمنع من لزوم ما يلزم به، وإزالته عن الوجه الذي وُضِع له. ولذلك يصير ما تكلّم به كأنه لا حكم له، ولذلك يصح على هذا الوجه أن يستثني في الماضي، فيقول: قد دخلت الدار إن شاء الله، ليخرج بهذا الاستثناء من أن يكون كلامه خبرًا، أو يلزم به حكم.

وإنما لم يدخل في المعاصي على هذا الوجه؛ لأنّ فيه إظهار الانقطاع إلى الله تعالى، وذلك لا يصح في المعاصي. وقد يدخل الاستثناء في الكلام، ويُراد به اللُّطف والتسهيل؛ وذلك يختصّ الطاعات. ولذلك لا ينفصل قوله: لأقومنّ غدًا، ولأقضينّ ما عليَّ من الدَّين، إن لطف الله لي في ذلك وسهّله من قوله: إنْ شاء الله؛ فدلّ أنّ هذا هو المقصد، فإذا قصد به هذا الوجه، لم يجب، إذا لم يقع، كونه حانثًا ولا كاذبًا، لأنه إذا لم يقع عَلِمْنا أنه لم يلطف فيه، لأنه لا لطف له.

وليس لأحدٍ أن يعترض ذلك بأنّ الطاعات لا بدّ فيها من لطف، فكيف يصح لكم هذا القول، وذلك لأنّ فيها ما لا لطف فيه أصلًا، فلا يبعد أن لا يقع منه، ويكشف انتفاؤه من جهته عن أنه لا لطف فيه أصلًا، فيخرج من كونه كاذبًا أو حانثًا.

وقد يدخل الاستثناء في الكلام، ويُراد به التسهيل، والإقدار، والتّخلية، والبقاء على ما هو عليه من الأحوال. وهذا هو المراد به إذا أدخل في المباحات؛ لأنه يقصد به هذه الأُمور على سبيل الانقطاع إليه تعالى، وإظهار الحاجة إليه في التوصّل إلى ما يريده من منفعة الدِّين والدنيا، فلا يلزم على ذلك جواز الاستثناء في المعاصي.

وقد يذكر الاستثناء في الكلام، ويُراد به إظهار الانقطاع إليه تعالى، من غير أن يقصد به شيءٌ مما ذكرناه، ويكون غير معتدّ به في كونه كاذبًا أو حانثًا؛ لأنه في الحكم كأنه قال: لأفعلنّ كذا، إنْ وصلت إلى مُرادي، مع انقطاعي إليه سبحانه، وإظهاري الحاجة إليه، فيكون نفس فعله الذي أخبر عنه كالمشترط؛ فعلى هذه الوجوه يُحمل الكلام في الاستثناء، ويفارق ذلك قوله: والله لأقضينّ حقّك إنْ قدم زيد؛ لأنّ المقصد بذلك جعل القدوم نفسه شرطًا، لا أنه يذكر ويُراد به غيره.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ حملكم الاستثناء على هذه الوجوه تركٌ للظاهر من غير دليل، وحكمٌ منكم على سائر الناس أنّهم إلى هذه الوجوه يقصدون بالاستثناء. وكِلَا الوجهين لازمٌ لكم؛ وذلك لأنّ ما ذكرناه إذا كان هو الواجب في الشّرع أن يريده، وهو المقصد به عند المسلمين، صار كأنه الظاهر، كما نقوله في ألفاظ الشرع والتعارف. وقد بيّنّا أنّ مَنْ خالفنا لا يمكنه حَمْله أيضًا على ظاهره، فإذا تنازعنا التأويل حملناه على ما يشهد به التعارف والمقاصد، وهذه الجملة تُسقط سائر ما حكيناه عنهم في السؤال.

شُبْهة أخرى لهم

[إيضاح شُبْهة كونه يحسُن منه أن يريد أشياء يقبح منّا أن يريدها]

قالوا: قد ثبت أنه تعالى يحسن منه أن يريد أشياء يَقْبُح منا أن يريدها، وذلك نحو إرادته أن يُعاقبنا، ويقبح منّا ذلك. ويحسن منه أن يريد أن يُبقيه مع العلم بأنه يكفر، ويَقْبُح منه أن يريد ذلك مِنْ نفسه. ويَحْسُن منه تعالى أن يريد

إمراض زيد إذا كان فيه صلاح، ويَقْبُح منه أن يريد إمراض نفسه، كما يَقْبُح منه أن يدعو الله أن يمرّضه ويَحْسُن منه تعالى أن يريد إماتة النبيّ صلّى الله عليه، ويَقْبُح منّا ذلك. ويحسن منه جلّ وعزّ أن يريد تبقية إبليس مع عِلْمه بأنه يحمل الناس على المعاصي، ويقبُح منّا إرادة ذلك. فإذا صحّ ذلك، فغير مُمتنع أن يَحْسُن منه أن يريد الكفر والمعاصي، وإن قَبُح منّا إرادتهما؛ لأنّ الذي له حَسُن منه إرادة ما قدَّمنا مع قُبْحها منّا، هو كونه مختصًّا بأنه المالك الآمر الناهي، أو لأنه إذا كان عالمًا لنفسه حَسُنَ منه أن يريد ما علمه على الوجه الذي علمه عليه، فلذلك فارق حاله حالنا في ذلك.

وهذا غلط، لأن إرادته تعالى للشيء قد تحسُن لوقوعه على وجه يحسُن عليه، ويقبُح منّا لأنها تقع على وجه بخلاف ذلك الوجه، وقد بيّنّا في أوّل العدل أنّ الفعل قد يَحْسُن لوقوعه على وجه ويقبُح مثله لوقوعه على خلافه. وإنّما المستحيل أن تقع الإرادة منّا ومنه على وجهٍ واحد، فتحسُن منّا وتقبُح منه، أو تحسُن منه وتقبُح منّا. وهذا مما ندفعه؛ فإرادتنا عقاب أنفسنا إنما تقبح لأنه إضرار بالنفس، من غير نفع، أو دفع ضرر. والإنسان ملجأ إلى أن لا يريد ذلك بنفسه؛ وإرادته أن يعاقبنا لا تجري هذا المجرى؛ لأنه ممن يستحيل عليه المضارّ. فإذا كان العقاب حسنًا للاستحقاق، فإرادته منه تعالى كمثل. وكذلك إرادته تبقية مَنْ يعلم أنه يكفر تحسُن، لأنها إرادة لما تؤدّيه إلى منفعة عظيمة، وقد تعرّت من وجوه القبح، وتقبح منّا هذه الإرادة لما فيها من تعجل الغمّ، واستجلاب المضرّة، فلذلك قَبُحَت منّا، وحَسُنت منه.

وأمّا إرادته المرض، فإنما حَسُنَتْ لأنّ المرض صلاح، وقد يضمن عليه عوض، فكما يحسُن منه فعله، فكذلك تحسن منه إرادته. وأمّا المرض نفسه، فمحرّم عليه أن يكره المرض لحسنه، وكراهة الحسن قبيحة، ويجب عليه الرّضا به وترك الجزع منه، وأن يريد أن يفعله به إن كان صلاحًا. إلّا أنه قد تعبَّد أن يريد العافية ويسألها الله؛ لأنه عند ذلك إلى فعل الطاعات أقرب، وعن فعل المعاصي أبعد، فصار ما له حُسن إرادة العافية منه على شرط كونه صلاحًا هو

لما فيه من الصلاح، وإرادته المرض في المستقبل فيه فساد، فلذلك لم تحسن منه.

فأمّا ما قد وجد من الأمراض، فالواجب عليه الرّضا به على ما ذكرناه. وقد علم أن معنى المصالح لا يجوز على الله تعالى في أفعاله، ولذلك فارق حاله حالنا.

وأمّا إرادته لموت النبيّ صلّى الله عليه، فإنما تحسُن لما فيها من تخفيف المِحنة، بإزالة التكليف عنه ونقله إليه، وإلى ما يستحقّه، وقد يحسُن منا أن يريد ذلك لو عَلِمنا أنّ في مَوْته في بعض الأحوال هذا المعنى. ولذلك يحسُن من مَلَك الموت، أن يريد قبض روحه، وإنّما يقبُح من إبليس أن يريد إماتته؛ لأنه يريده لأجل خُمول الدِّين. وعلى هذا الوجه يقبُح من كلّ أحد أن يريد موته.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنْ حَسُن منكم إرادة موته، فيجب أن يحسُن منكم أن تتمنّوه؛ لأن تمنّي موته على وجه الخلاص له من التكليف يجب أن يحسُن كالإرادة، وإنما نهى صلّى الله عليه أن يتمنّى أحدنا الموت لضرٍّ نزل به؛ لأنّه والحال هذه يتمنّاه على وجه الجزع، مما نزل به، فيقبُح لذلك. فأمّا إذا خلا من وجوه القبح، فيجب أن يكون حسنًا.

فأمّا إرادته تعالى تبقية إبليس، فلأنه قد عرضه بالتبقية لمثل ما عرض له سائر المكلّفين، فيجب أن تكون حسنة؛ ويحسُن من الواحد منّا أن يريد من الله تعالى أن يُبقيه على هذا الوجه. وإنما يَقْبُح منه ذلك على وجه خمول الدِّين والإكثار من المعاصي. فقد صحَّ بهذه الجملة فساد ما سألوا عنه.

[في إثبات أن له تعالى أفعالاً تفرّد بها]

وعلى هذا الوجه نُجيب عن جميع ما يسألون عنه من هذا الجنس، وقد بيّنّا أن وجه حُسْن فعله لا يصح أن يكون لكونه مالكًا آمرًا ناهيًا، وأشبعنا القول فيه من قبل، فلا وجه لتعلّقهم بذلك.

وقد بيّنّا أن كونه عالمًا لا يقتضي حُسْن إرادته لما عَلِمه على الوجه الذي علمه، وكشفنا ذلك بالشاهد، فلا يصح تعلّقهم بذلك.

وأما المعاصي والقبائح، فإنما قَبُحت إرادتهما، لأنها إرادةٌ للقبيح، فحكم الغائب والشاهد فيه لا يختلف. ففارق ما قدَّمنا ذكره من الأُمور التي فارق الغائب الشاهد فيه على بعض الوجوه.

على أنّ ما يريده تعالى من المرض وموت النبيّ صلّى الله عليه، وتبقية مَنْ يريد تبقيته، هي أفعالٌ قد تفرّد بها، فإنْ جاز لهم أن يستدلّوا بحُسن إرادتها لها على حُسْن إرادته للمعاصي، ليجوِّزنّ لغيرهم أن يستدلّ بذلك على أنه يحسن منه أن يريد التفرّد بالكذب والظلم، والأمر بالقبيح، والنهي عن الحسن، وبعثة الكذّابين. وهذا إنْ ارتكبوه لم يمكنهم التمسّك بشيءٍ من الدِّين ألبتّة.

وليس لهم أن يقولوا: إذا جاز أن يريد من غيره أن يعبده، ويستحيل أن يريد من نفسه العبادة، فهلّا جاز أن يريد من غيره الكذب والظلم، وإن استحال أن يريدهما من نفسه؟ وذلك لأنّ العبادة تستحيل منه، وتصح من غيره؛ لأنها أفعالٌ مخصوصة تقع على وجه الخضوع والتذلّل، ولذلك استحالت منه. وكذلك الشكر، لأنه اعترافٌ بنعمة المُنْعِم، ويستحيل عليه سبحانه التنعّم، وما يؤدّي إليه. وكذلك القول في نظائر هذه المسألة.

وليس كذلك حال الظلم والكذب، لأنّهما يقبحان منه منفردًا بهما، كما يصحّ وقوعهما من العبد. فإن جاز أن يريدهما من غيره، وحَسُن ذلك منه، ولم يُوجب نقصًا فيه، فيجب أن يَحْسُن منه أن يريدهما من نفسه كما حَسُن ذلك منه في سائر الأفعال الحسنة.

فإنْ قالوا: إنّما اعتمدنا على هذا السؤال؛ لأنّ إرادة المرض، وموت النبيّ، وتبقية مَنْ يعلم حاله أنه يكفر، قبيح، وإنْ حَسُن منه إرادته، فيجب أن تحسُن منه إرادة سائر القبائح.

قيل لهم: إنّا قد بيّنّا من قبل أنّ هذه الأشياء ليست قبيحة، وسنبيّن من بعد وقوعها على وجهٍ يحسن انتفاء وجوه القبح عنها، وذلك يُسقط ما قالوه.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة الخلط بين كلمة الكفر والتعريض ودفع المَضَرّة]

قالوا: قد ثبت أنه تعالى قد أراد القبيح وأباحه عند الإكراه، فقال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: الآية ١٠٦]. ولا خلاف بين الناس في أنّ إظهار كلمة الكفر يَحْسُن عند الخوف، وإنْ كان لولاه لكان كفرًا قبيحًا، فإذا حَسُن ذلك، فما الذي يمنع من أن يحسُن منه سبحانه إرادة سائر القبائح؟

وهذا بعيدٌ؛ لأن الذي يقوله شيوخنا أبو علي وأبو هاشم وغيرهما رحمهم الله أنّه تعالى ما أباح في الحقيقة كلمة الكفر، وإنّما أباح التعريض. فأمّا أن يحسن منه الإخبار عن أنه ثالث ثلاثة، أو أنّ محمّدًا صلّى الله عليه كاذب، فمعاذ الله! كيف يصح ذلك؟ وعندنا أنّ الكذب يقبح لأنه كذب، وإباحة القبيح قبيحة، كما أنّ الأمر به قبيح، وإرادته كالأمر به على ما بيّنّاه من قبل، فإذا صحَّ ذلك سقط السؤال؛ لأنه بُنِي على أنّا نقول: إنَّ كلمة الكفر تحسُن بالإكراه. وقد انكشف بما قلناه أنّ الذي قضينا بحُسْنه هو مثل كلمة الكفر في الجنس، ولا يكون خبرًا، بل قد يكون تعريضًا أو دفعًا للمضرّة من غير أن يقصد به الخبر، أو يُخبر به على وجه الحكاية عن غيره، فيكون صادقًا. وإنّما يقبُح منه ذلك مع ارتفاع التقية والخوف، وإنْ كان صدقًا؛ لأنّ فيه إيهام الكفر، ولأن فيه فسادًا في الدِّين. وعند الخوف يزول هذا المعنى.

[نقد القاضي لأبي الهذيل]

فأمّا ما ذهب إليه شيخنا أبو الهُذَيْل رحمه الله من أن كلمة الكفر تحسُن عند الخوف والإكراه، ففي غاية البُعْد. وإنْ كان الفَصْل بين قوله وقول المجبِّرة

ظاهر؛ لأنّه يقول: إنه عند الإكراه له كأنه فعل غيره فيه، فلذلك لم يستحقّ الذمّ عليه، وجاز أن يُباح له، وفارق حاله حالَ ما نختاره، ونجريه مجرى فعل المُلجأ، الذي، وإنْ كان قبيحًا، فإنه لا يستحقّ الذمّ عليه. وليس كذلك قولهم، لأنّهم يقولون إنه تعالى أراد القبائح، وإنْ كانت واقعة منه ومن العباد على جهة الاختيار. وهذا يقبح منه، كما يقبح منّا في الشاهد، ويقتضي من النّقص فيه سبحانه مثل ما يقتضيه في الشاهد. لكنّ الفَصْل بين قوله وقولهم، وإنْ كان ظاهرًا، فقوله باطل عندنا؛ لأنّ ما له قُبّح الكذب في حال السلامة هو كونه كذبًا، والخوف لا يُخرجه من كونه كذلك، فإذن لا يخرجه من كونه قبيحًا، وإذا كان قبيحًا فإباحته قبيحة.

ولا فَرْق والحال هذه بين مَنْ يُجيز إباحته، وبين مَنْ يُجيز الأمر به. ولا فَرْق بين مَنْ أجاز ذلك، وبين مَنْ أجاز إباحة القبائح في حال السّلامة، فإنْ جاز أن يقتضي الخوف حُسْن الفعل الواقع على وجهٍ يقبُح، لنجوِّزَنّ أن يقتضي حُسن كل قبيح. وإنْ جاز أن يحسُن ذلك، فهلّا جاز أنْ يحسُن منه تعالى فِعل القبيح لحاجة العباد؟ لأنّ ما حَسُن منهم للحاجة حَسُن منه لحاجتهم، وهذا يؤدّي إلى جواز أن يأمر بالقبيح، ويكذب في إخباره تعالى عن ذلك، فقد صحَّ أنّ ما قلناه هو الصحيح في هذا الباب.

ولا يقدح في ذلك ما قالاه رحمهما الله أنَّ فعل الساهي والنائم لا يقبح ألبتّة، لأنّهما قالا ذلك لأنه لا صفة له زائدة على الوجود. وليس كذلك فعل المُكْرَه؛ لأنه مقصودٌ إليه، فحاله وحالَ ما يقع منه مع عدم الإكراه لا يختلف إذا وقع على وجهٍ واحد.

فإنْ قيل: فالظلم من الساهي يقع على الوجه الذي يقع من القاصد، فيجب على هذا الموضوع أن يحكموا بقبحه.

قيل له: كذلك نقول، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، وإليه كان يميل شيخنا أبو إسحٰق بن عيّاش رحمه الله، وما قدَّمناه من العلّة يصحِّح ذلك. وإنّما قالا رحمهما الله أنه لا يقبح، لأنّهما أجرياه مجرى سائر

أفعاله في أنه لا صفة له زائدة على ما هو عليه في جنسه، والفَصْل بينه وبين سائر أفعاله ظاهر؛ لأنّها أجمع يجب أن تقع على وجهٍ زائد على وجوده ليحسن أو يقبُح؛ كالكلام والحركة. والظلم يكفي في قبحه كونه ظلمًا، ولا يتعلّق كونه كذلك بالقصد، فإذا صحَّ ذلك ثبت ما قلناه، وبَطُل ما تعلّقوا به.

شُبْهة أخرى لهم

[شُبْهة أن كونه تعالى مُريدٌ لنفسه]

قالوا: قد ثبت عندنا أنه مريدٌ لنفسه، فيجب أن يكون مريدًا لجميع ما يوجد من قبيح أو حسن، كما أنه يجب أن يَعلم كل معلوم من حيث كان عالمًا لنفسه؛ وهذا ممّا بينّا من قبل فساده، ودلَلْنا على أنه مريدٌ بإرادةٍ، وإذا بَطُل ما أصَّلُوه، بَطُل ببطلانه ما فرَّعُوه عليه.

وبعد، فلو ثبت كونه مريدًا لنفسه، لم يجب على أصلهم ما قالوه، لأن عندهم أنه وإنْ كان مريدًا لنفسه، فإنه يصح أن يريد كون ما يكون دون كون ما لا يكون، ويريد كون الشيء على وجهٍ دون وجه، فما الذي يمنع من أن يكون مريدًا للحسن دون القبيح؟

على أنّ التوصّل إلى إبطال كونه مريدًا لنفسه بأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون مريدًا للقبيح، وذلك صفة نقص لا تجوز عليه أوْلى من أن نثبت كونه مريدًا لذلك من حيث كان مريدًا لنفسه.

وقد بيّنًا من قبل أنَّ ما كان نقصًا من الصّفات لا تفترق فيه حال صفات النفس، وحال صفات العلّة؛ فليس لأحد أن يعترض فيما ذكرناه بهذا الكلام، وسقط ما تعلّقوا به.

على أنَّ مِن قول بعضهم أنّ الله سبحانه متكلّمٌ لنفسه، وآمرٌ لذاته، ولم يجب أن يتكلّم بكل ضروب الكلام، ويأمر بكلّ ما يصحّ أن يُؤمر به، فهلّا جوّزوا كونه مريدًا لذاته، وإنْ لم يجب أن يريد القبائح.

فصل في ذكر جملة ما يلزمهم
على القول بأن الله سبحانه يريد القبائح من العباد

[إثبات أن قولهم أنه كونه تعالى يريد القبائح يُوجِب القول بأنه سفيه]

أحد ما يلزمهم القول بأنه تعالى سفيه، من حيث أراد السَّفه والقبيح؛ لأنّ هذه القضية واجبة في الشاهد فيمن أراد القبيح. ولا ينفصل حال مريد القبيح من حال فاعل القبيح في أنه سفيه، فيجب مثله في الغائب. ومتى فرّقوا بينه وبين الشاهد، لزمهم أن لا يكون حكيمًا وإنْ أراد الحكمة وفعلها، ولزمهم أنْ لا يكون صادقًا، وإنْ فعل الصّدق، أو أن لا يكون إخباره عن الشيء على ما هو به صدقًا، ولا إخباره عن الشيء على ما ليس به كذبًا، ويُوجب عليهم نقض حقيقة كل شيء، وجواز إثباته في الغائب بخلاف الشاهد. والمعتمد في إلزام هذا الوجه ما قدَّمناه، من أن إرادة القبيح قبيحة، وأنّ مَنْ أقدم على القبيح يستحقّ الذمّ.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ المُريد للسَّفه منّا إنما كان سفيهًا؛ لأنّه نُهِيَ عن إرادة السَّفه، وتجاوز ما حُدَّ له. وليس هذه حال القديم سبحانه، لأنّا قد بيّنّا مِنْ قبل أنّ التفرقة بينه وبيننا من هذا الوجه لا تصحّ. وأنّ ما يقبُح منّا يجب أن يكون قبيحًا منه، فكذلك ما يُوجب كون الواحد منّا سفيهًا مذمومًا، يوجب كونه سبحانه كذلك، لو صحَّ عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ إرادة السَّفه لا تقبُح، لأنها إرادةٌ للسَّفه، ولا يجب كون فاعله سفيهًا لأجلها؛ لأنّ الواحد منّا لو أراد السَّفه لنفع له فيه، لحَسُنَ ذلك منه. وكذلك نقول في الكذب وغيره.

وذلك لأنّ ما ادّعوه لا أصل له؛ لأنّا نقول: إنّ ذلك يقبُح على كلِّ حال، وإنما يُلْتَبَس في بعض الأحوال حكمه لحصول نفعٍ فيه، فيحتاج في معرفة قُبْحه إلى استدلال.

وقد بينًا من قبل أنّ الكذب يقبُح لأنه كذب، وأنّ إرادة القبيح تقبُح لأنها إرادة للقبيح، فلا وجه لإعادته.

وقولهم: إنه يحسُن من الإنسان أن يقول لطالب دم المؤمن إذا سأله عنه: أهو في الدار أم لا؟ أن يقول: ليس في الدار، وإنْ كان كاذبًا، ليخلّصه من القتل، لا يصحّ عندنا؛ لأنّ ذلك قبيحٌ منه. والواجب عليه أن يخلّصه بالتعريض وما يجري مجراه، فأمّا بالكذب فلا يحسُن منه لك.

وليس لأحدٍ أنْ يقول: يجب أن يحسُن منه الكذب، إذا لم يعرف المعاريض. ويجب أن يحسُن من المكره ذلك أيضًا عند الخوف، إذا لم يتهيّأ له التورية؛ وذلك لأنّ العارف بالعادات من العُقلاء لا بدّ من أن يعرف المعاريض كما يعرف الخبر، ويعرف التورية والألغاز، كما يعرف الصحيح من الكلام. فإذا قصد به الكذب مع تمكّنه من الوصول إلى غرضه بالصدق، لم يخرج من أن يكون مقدّمًا على قبيح. ولو صحَّ ما قالوه من أنّ فيهم مَنْ لا يعرف ذلك، لكان مَلُومًا إذا فعله، وهو متمكّن من معرفته، كما نقوله في البرهمي والخارجي.

[بيان أن قولهم جواز إرادته تعالى للقبيح من غيره يُوجِب أن يريد القبيح من نفسه وإلزام شيوخ القاضي عليهم]

وقد بينَّا أنه يلزمهم إذا جاز أن يريد القبيح من غيره أن يجوز أن يريد من نفسه، أنْ يريد أن يكذب في أخباره، وينفرد بالظلم، ويعذّب الأنبياء، ويُثيب الفراعنة. وإرادته عندهم تُوجبه، فيجب أن لا يأمنوا من كون ذلك، وفي ذلك انسلاخٌ من الدِّين، وخروجٌ عن الإسلام.

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله القول أنّ كلّ الأنبياء كذّابون؛ لأنّه إذا جاز أن يريد القبيح والسَّفه جاز أن يريد إظهار المعجزة على الكذّابين أو على الصادقين، ويحملهم على الضّلال والكفر، ويريد ذلك أجمع، فيقع على حدّ ما أرادوه. وفي هذا هدم النبوّات، وأنْ لا يصحّ لهم التمسّك بالشرائع، وأنْ لا يثقوا بشيءٍ من أدلّة الأعلام. وسنبيّن هذه الطريقة مشروحةً في المخلوق إنْ شاء الله[1].

---

(١) راجع الجزء الثامن من هذه الموسوعة.

وأحد ما يلزمهم إضافة السَّفه إلى القديم تعالى من حيث أثبتوا آمرًا بما يكرهه ويسخطه، وناهيًا عمّا يريده. وهذا من آكد ما يدلّ على سفه من وصف في الشاهد، فيجب نفيه عن الله تعالى، إو إثباته سفيهًا، تعالى عن ذلك.

فإن قيل: إنّا لا نقول إنه آمر بما لا يريد، كما لا نقول إنه آمر بما لا يعلم، وإنما نقول: إنه آمر بما يريد أنْ لا يكون.

قيل له: إنا قد بينّا أنّ الإرادة تتناول الشيء على سبيل الحدوث، فلا يصحّ أن يقال إنه تعالى أمر الكافر بما أراد أنْ لا يكون من الإيمان، فيجب إذن أن يكون آمرًا بما لا يريده أصلًا.

وبعد، فإنَّ مَنْ أَمَرَ غيره بما يريد أن لا يكون، فهو بمنزلة مَنْ أمر غيره بما يكرهه في الشاهد في أنه سفيه، فما قالوه لا يخرج ما أوردناه من أن يكون لازمًا لهم.

[في بيان فساد قولهم أن إرادة الشيء كراهةٌ لشِرْكِه]

على أنّ الأمر من أقوى ما يدلّ على أن الآمر يريد الشيء ويحبّه ويرضاه، والكراهة تضادّ هذه الأُمور؛ فمن زعم أنه تعالى قد أمر بما يكره، فقد أثبته في المعنى على حكمين يستحيل اجتماعهما. وقد أضاف إليه التلبيس؛ لأنّه نسب إليه الأمر الدالّ على أنه مُريد، مع كونه كارهًا لما أمر به. وقد بيّنّا فسادَ قولهم: إنّ إرادةَ الشيء كراهةٌ لتركه، وإنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه، فليس لهم أن يدفعوا هذا الكلام بهذا الأصل.

وقد ثبت أنه يلزمهم كون الكافر مطيعًا لله سبحانه، مُحسنًا كالمؤمن، وأن لا يكون أحدهما بالثواب أوْلى من الآخر، وأوضحنا الوجه فيه، فلا طائل في إعادته.

[إلزام لأبي هاشم عليهم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنْ لا يكون المكلّف على مذهبهم بأن يكون فاعلًا للكفر أوْلى من الإيمان؛ لأنّ من قولهم إنه تعالى أراد كون

الكفر قبيحًا فاسدًا متناقضًا، وأراد كون الإيمان حسنًا مرضيًّا ممدوحًا، ولا يقولون إنه يريد حدوثهما، فإذا كان مريدًا لكونهما على هذه الصفة، فلِمَ صار أحدهما بالوجود أوْلى من الآخر، ولم يحصل مريدًا لأحدهما على وجهٍ يتعلق به؟

فإنْ قالوا: إنه يريد كون الكفر منه، فلذلك كان بالوجود أوْلى.

قيل لهم: فيجب أن يَحْسُن منّا أن يريد كون الكفر أيضًا كما حَسُن منه، وأن لا يمتنع أن يأمرنا الله تعالى بذلك. وذلك يؤدّي إلى أن لا نأمن في كثيرٍ من الأنبياء أنّهم دعوا إلى الكفر وإرادته. وأحد ما ألزمهم السّلف القول بأنّ إبليس موافق الله عزّ وجلّ فيما يريده من الكفّار، والنبيّ عليه السلام مخالفٌ له، لأنه يريد منهم الإيمان.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ إبليس لم يُرِدْه على الوجه الذي أراده الله؛ لأنّ الله أراد كونه قبيحًا، وإبليس أراد كونه حسنًا. وذلك أنّا قد بينّا أنّ الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث، فيجب أن يكون تعالى مُريدًا لحدوث، وكذلك إبليس، وهذه حقيقة المتابعة. ويجب أن يكون الله تعالى في حكم المُوجب للكفر عليهم من حيث أراده، وفي حكم الآمر به، مع أنه قد أمر النبيّ بالنهي عنه، والدعاء إلى خلافه، والكراهة له.

وقولهم: إنّ إبليس لا يحصل موافقًا لله من حيث نهاه عن ذلك، والنبيّ صلّى الله عليه من حيث أمره بذلك، فيجب كونه موافقًا له، وإن كره ما أراده، بعيدٌ؛ لأنّ الموافقة في الشيء ترجع إلى أنه يفعل مثل ما فعله، فإذا أراد إبليس نفس ما أراده القديم، فقد وافقه في الإرادة، وإنْ صحَّ أن يقال إنه خالف أمره، وإذا كره الرّسول صلّى الله عليه نفس ما أراده القديم جلّ وعزّ، فقد خالفه، وإنْ صحَّ أن يقال إنه وافق أمره.

[في دلائل أن إرادة القبيح قبيحة وإلزامات شيوخ القاضي عليهم]

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله القول بأنّه يجب على العبد ما أراده النبيّ عليه السلام دون ما أراده الله تعالى. ولو جاز ذلك لجاز أن يلزمه ما

أمر به النبيّ صلّى الله عليه، دون ما أمر الله سبحانه به، وما ألزمه النبيّ دون ما ألزمه الله سبحانه. وهذا تصريحٌ بجواز مخالفة الله جلّ وعزّ، والإقدام على معصيته.

وهذا الوجه مبنيٌّ على ما قدَّمناه من أنّ إرادةَ القبيح قبيحةٌ، وأن الأمر والإيجاب بالإرادة يكونان كذلك.

وقد ألزمهم شيوخنا القول بأنّ الله جلّ وعزّ يحبّ الكفر ويرضاه ويختاره، كما يشاؤه ويريده؛ لأنّ معاني ذلك كله تتّفق، وقد دلَلْنا عليه من قبل.

وقد بيّنا أنَّ منهم مَن يرتكب ذلك من المتأخرين، ويخرق الإجماع، ويرد النص، ويلزمه جواز الأمر بالفحشاء والمنكر، وبسائر القبائح، وأن يطلق القول بأن مَنْ رضي الله فعله يُدخله النار، ويلزمه أن يقول إنه يعذّب مَنْ يرضى عنه، كما يُثيب مَنْ هذه حاله. ومَنْ استجاز القول بذلك، لزمه القول بأنه يجوز أن يثيب مَنْ يسخط فعله ويسخط عليه.

ومنهم مَنْ يفصُل بين الإرادة والمحبّة، بأن يقول: إنّ المحبَّة ثواب أو مدح، وليس كذلك الإرادة. وقد بيّنَّا فساد ذلك من قبل.

وقول مَنْ قال منهم: إنه يقال إنّ الله تعالى أحبّ كذا أو أبغض كذا، فيجب أن يكون من صفات الفعل، يبطل؛ لأنه يقال إنه تعالى أراد كذا وكره كذا، بل استعمال ذلك أبْيَن وأظهر.

وكما يقال: إنه سبحانه يحبّ زيدًا ويبغض عَمْرًا، فقد يقال إنه يريد منافع زيد ويكره منافع عمرو.

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله أن يكون تعالى أحبّ للكافر منه للمؤمن، وأقرب إلى أن يريد الخير له؛ لأن عندهم أنَّ مَنْ أقدم على الكفر مائة سنة قد يُؤثر إيمانه، ويخلقه فيه، ويحبّه له. ومَنْ أطاع الله مائة سنة، يريد خلق الكفر فيه، وفي هذا من الفساد ما لا خفاء به.

وألزموهم القول بأنه تعالى إذا أراد من غيره أن يسبّه ويشتمه ويسيء الثناء عليه من غير حاجة، فيجب أن يكون أهلًا لذلك. كما أن الواحد منّا إذا أراد من غيره السَّفه عليه، فهو أهلٌ له.

ولا يجب أن يقال: إذا خلق الولد أنه أهلٌ له؛ لأنّ القول بأنه أهل للولد يقتضي أن يجوز الولد عليه، أو يُوهم ذلك. ولا يضاف الولد إلى مَنْ هو أهلٌ له بالخلق. وليس كذلك ما ألزماهم؛ لأنه يضاف إليه من حيث الاختيار.

[في أن قولهم كونه تعالى يريد القبائح يُوجِب نقض الحقائق الدينية وإلزامات القاضي عليهم]

ويلزمهم على هذه الطريقة القول بأنّه قد أراد عبادة المسيح، وأن يكون أهلًا للإلـهيّة؛ لأنّه بإرادة ذلك منهم قد صار كأنه واجبٌ عليهم. ولا يلزمنا شيء من ذلك من حيث قلنا إنه قد علم هذه الأشياء؛ لأن العالم بكونه عالِمًا بالشيء لا يضاف إليه، ولا يصير أهلًا له.

وقد ألزموهم القول: بأنه إنما قَبُح الكفر؛ لأنّ الله تعالى أراد كونه قبيحًا، وكذلك القول في حُسْن الإيمان، وهذا يؤدّي إلى أن تحصل الأشياء على حقائقها؛ لأنّه سبحانه أراد كونها كذلك. ولو صحَّ هذا في كونه مريدًا لصحَّ مثله فينا، فكانت إرادتنا تؤثّر في حقائق الأشياء، وهذا يؤدّي إلى أن نُريد كون الشيء حسنًا، ويريده الله تعالى قبيحًا، فيصير حسنًا قبيحًا في حالةٍ واحدة. ويوجب لو أراد تعالى كون عبادة غيره حسنًا، وكذلك الكفر بنعمته أن يصير حسنًا إيمانًا. وهذا يؤدّي إلى أنْ لا نأمن مثل ذلك في جميع ما كلّفناه، وافْتُرِضَ علينا.

وألزموهم القول بأنّه لا وجه لإنزال الكتاب، وبعثة الأنبياء صلوات الله عليهم؛ لأنّه إذا كان يريد منهم ما عَلِم أنه يقع منهم، وإرادته منهم ذلك مُوجِبة، فلا بدّ من وقوع الكفر من الكافر، والإيمان من المؤمن، حصل الكتاب والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب أمْ لم يحصل ذلك، بُعِثَت الأنبياء إليهم أمْ لم تُبْعَث، فكل قول يُوجب كون الكتب والرسل عبثًا وجب فساده.

ويلزمهم أن لا يكون للألطاف التي يخلقها تعالى معنًى بتّةً؛ لأن وجودها كعدمها، في أنّ الذي يوجد هو الذي أراده جلّ وعزّ، ولو بذلنا كلّ جهد. وفي ذلك إبطال الرغبة بأن يلطف لنا ويُعيننا. وفي ذلك خلاف الإجماع.

ويلزمهم القول بأنّه جلّ وعزّ لم يزل مدبّرًا مقدّرًا؛ لأنّ التدبير والتقدير هما الإرادة. ولا فَرْق بين مَنْ أجاز ذلك، وبين مَنْ أجاز وجود التدبير منه فيما لم يزل إذا جاز كونه جوادًا مُحسنًا مُنْعِمًا فيما لم يزل، وهذا في غاية الفساد.

[في أن قولهم أنه تعالى يريد القبائح يُوجِب بُطلان القرآن]

وقد ألزموهم القول بأنّه سبحانه إذا جاز أن يريد القبائح جاز أن يأمر بها، ويزيّنها، ويدعو إليها، ويأمر الأنبياء بالدعاء إليها. وذلك يؤدّي إلى أن لا نأمن أنّ أوامره جلّ وعزّ في القرآن كلّها أوامر بباطل. ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يقولوا: إنه قد أخبر أوّلًا بأنه لا يأمر إلّا بالحقّ؛ لأنه يلزمهم أن يكذب في إخباره. فكيف يُوثق بما ذكروه؟ ومن أين أن القرآن من عند الله على قولهم؟ وهلّا جاز أن يكون من النبيّ صلّى الله عليه، أراد كونه منه، فكان وإنْ لم يكن نبيًّا. وكذلك القول في سائر الأعلام أنه يجب أن لا يؤمن فيها ما ذكرناه.

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله تجويز قلب الأجناس، بأن يريد الله سبحانه كونها كذلك. وبيّن أنَّ هذا يؤدّي إلى تجويز خلوّ الجسم من المحدثات، وإلى الشكّ في حدوث الأجسام، وإلى إبطال الصانع، فضلًا عن أن نتكلّم في صفاته.

وقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله أنه على قولهم يجب أن لا يكون تعالى مريدًا على الحقيقة؛ لأنّه يريد الأشياء على وجوه لا تحصل عليها بالإرادة، وإرادتها على هذه الوجوه يستحيل. وعندهم أنه لا يريد حدوثها وكونها فقط، وهو الوجه الذي يصحّ أن يُراد عليه. وهذا يُوجب نفي كونه مريدًا من حيث يتوصّل به إلى أنه مُريد لكل شيء.

وبيَّنوا أنّه على هذا القول يجب أن لا تكون لإرادته تعالى تأثيرٌ في المراد ألبتّة، وهذا ينقض كونها إرادة؛ لأنّ من حقّها أن تؤثّر في المراد، أو بعضه،

ضَرْبًا من التأثير. وهذا يُبطل طريق إثبات الإرادة؛ لأنّا إنّما نتوصّل إلى كون المريد مريدًا بوقوع أفعاله على وجهٍ لا تكون عليه إلّا بالإرادة.

ويلزمهم القول بأن العبد مضطرٌّ إلى ما أراد الله حدوثه؛ لأن إرادته إذا كانت مُوجبة فما تجب به، يجب أن يكون في حكمها. وفي هذا إبطال تعلّق الأفعال بالفاعلين، وهذا يبطل طريق إثبات الأعراض أيضًا؛ لأنّه يُوجب استحالة كون الجسم على حال، مع جواز كونه على خلافها.

وقد بينّا من قبل ما يلزمهم على قولهم إنه مريدٌ لنفسه من كونه مُريدًا لمقدار مقدَّر، وأنْ لا يصح أن يزيد عليه، ولا أن يزيد في المكلّفين ولا في تكليفهم، ولا فيما أنعم عليهم، وأحسن إليهم. وبينّا في ذلك وجوهًا كثيرة لا وجه لإعادتها.

ومتى ثبت أنه ليس بمريدٍ لنفسه، فقد ثبت أنّ الإرادةَ فِعْلُهُ، فيجب أن يريد ما تحسُن إرادته دون ما تقبُح، كما نقوله في سائر الأفعال.

وسنبيّن وجوهًا أُخر في غير هذا الباب في المخلوق والاستطاعة.

وهذا القدر يكفي في التنبيه على طريقة الكلام عليهم في هذا الباب.

يتلوه إن شاء الله فيما يليه: الكلام في القرآن

بُلِّغَ نظرًا(١)

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على نبيِّه محمّد وآله الطيّبين

وحسبنا الله ونِعْم الوكيل

تمّ والحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله على سيِّدنا محمّد وعلى آله الطاهرين وسلّم تسليمًا

هنا آخر الكلام في الإرادة بحمد الله ومنِّه

ويتلوه الكلام في القرآن وفي سائر كلام الله سبحانه

وقد قدّم المجلّد الإرادة على الكلام في التعديل والتجوير،

وهذا أوّل فصوله... فصل في حقيقة العقل وحدِّه...

(١) هكذا وردت في الأصل.

فهرس المحتويات